



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



























Die  
**christliche Gnosis**

oder

die christliche Religions-Philosophie  
in  
ihrer geschichtlichen Entwicklung.

---

Von

**D. Ferdinand Christian Baur,**

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität  
zu Tübingen.

---

**Tübingen,**

Verlag von C. F. O s i a n d e r.

**1 8 3 5.**



Zürbingen, gedruckt bei Hoyer de l'Orme.

## V o r r e d e.

---

Eine neue Untersuchung der Systeme der alten Gnosis, womit sich die vorliegende Schrift zunächst und ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach beschäftigt, möchte nach den berühmten Werken, durch welche in der neuern Zeit die Untersuchung dieses Gegenstandes mit so großem Erfolg weiter gefördert worden ist, Manchem als ein ziemlich überflüssiges Unternehmen erscheinen. Warum ich, bei aller Achtung, und Dankbarkeit gegen die Werke meiner Vorgänger diese Ansicht nicht theilen kann, und gerade jetzt, nachdem die bisherigen Untersuchungen so weit fortgeführt waren, noch einen weitem Schritt thun zu müssen glaubte, darüber mag sich die gegenwärtige Schrift, die ich in jedem Falle als das Resultat vieljähriger Studien der öffentlichen Beurtheilung übergebe, vor kundigen Richtern selbst rechtfertigen.

Wie in meinen bisherigen historischen Untersuchungen ist es auch in der gegenwärtigen mein Hauptbestreben gewesen, den Gegenstand der Untersuchung nicht bloß seiner äußern Erscheinung nach, sondern vor allem in seinem innern Zusammenhang, in der eigenen innern Bewegung seines Begriffs und der Totalität der Momente desselben, aufzufassen. Eine schärfere und umfassendere Bestimmung des Begriffs der Gnosis und ihrer verschiedenen, aus dem Begriffe selbst genetisch zu entwickelnden, Hauptformen schien mir die erste und nothwendigste Aufgabe für jeden neuen Bearbeiter dieses Gegenstandes zu seyn, da gerade hierüber die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen am wenigsten befriedigen können. Der erste Entwurf dieser Schrift beschränkte sich zunächst auf diesen Zweck, auf diejenigen Punkte, auf welche sich der erste Abschnitt bezieht. Da ich mich jedoch bald überzeugte, daß die genauere Bestimmung, die ich dem Begriffe der Gnosis zu geben suchte, nicht nur auf die Darstellung der einzelnen Systeme, in deren Entwicklung ich ohne dieß in mehreren Punkten von den bisherigen Darstellungen abgehen zu müssen glaubte, einen nicht unbedeutenden Einfluß haben müsse, sondern auch nur auf diesem Wege rein und vollständig durchgeführt werden könne, und da überdieß eine Hauptform der Gnosis, ohne welche der Begriff der Gnosis selbst in der Totalität seiner Momente nicht aufgefaßt werden kann, bisher noch gar nicht in den eigentlichen Kreis

dieser Untersuchungen gezogen war, so erhielt mein ursprünglicher Plan diejenige Erweiterung, in welcher er nun in dem zweiten Abschnitt dieser Schrift ausgeführt ist. Die vorliegende Schrift enthält somit auch eine ins Einzelne gehende Darstellung der gnostischen Systeme, nur erwarte man nicht, in ihr eine solche Darstellung auch von denjenigen Systemen zu finden, die nur als eine minder bedeutende Modification einer der verschiedenen Hauptformen anzusehen sind, da die Vollständigkeit, die ich bezweckte, mir nicht zur Aufgabe machen konnte, dem grossen Stamme der gnostischen Systeme nach allen seinen Verzweigungen zu folgen, sondern nur diejenigen Hauptformen der Gnosis, die als wesentliche Momente ihres Begriffs betrachtet werden müssen, von diesem Gesichtspunct aus darzustellen. Auch Anderes, was mit dem Hauptzweck der Schrift nicht in unmittelbarem Zusammenhang stand, habe ich absichtlich übergangen, wie namentlich eine genauere und ins Einzelne gehende Erörterung der so oft besprochenen Frage: ob schon im N. T. die Anfänge der Gnosis wahrzunehmen seien? eine Frage, über welche ich die Ueberzeugung gewonnen habe, daß sie auf einem ganz andern als dem bisher gewöhnlichen Wege zu beantworten ist. Was sich mir hierüber aus Veranlassung dieser Untersuchungen, als Zugabe zu ihnen, und als Beitrag zur Beantwortung jener Frage überhaupt, ergeben hat, werde ich in einer eigenen, demnächst erscheinenden, kritischen Ab-

handlung über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus auszuführen versuchen.

Dagegen habe ich, wie in meiner Darstellung des manichäischen Religionsystems, auch auf die Polemik gegen die Gnostiker, sowohl die kirchliche als die außerkirchliche, nähere Rücksicht nehmen zu müssen geglaubt. Soll die Gnosis in ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit erkannt werden, so genügt es nicht, sie bloß als eine einzelne, für sich stehende, Erscheinung zu nehmen. Zu einer Geschichte der Gnosis wird die Darstellung der gnostischen Systeme erst dann, wenn sie der durch sie hervorgerufenen Bewegung so viel möglich in ihrem ganzen Umfange folgt. Ist daher die Gnosis schon innerhalb ihrer eigenen Sphäre nicht als geschichtliche Erscheinung im wahren Sinne aufgefaßt, wenn nicht die einzelnen Systeme, als die nothwendigen sich selbst gegenseitig bedingenden Momente, in welche der Begriff in seiner innern lebendigen Bewegung sich selbst auseinanderlegt, hervortreten, so muß dieselbe Bewegung auch in der weitem Sphäre, auf welche sie sich erstreckt, in der Polemik, die sich gegen die Gnosis erhob, und selbst nur eine Fortsetzung der von ihr ursprünglich ausgegangenen Bewegung war, zum Gegenstand der historischen Betrachtung gemacht werden. Diese Polemik, deren nicht geringer Werth an sich schon genauer gewürdigt zu werden verdient, ist auch die nothwendige

Bermittlung, wenn alle jene Fragen, deren Lösung die Gnosis so lange und mit so grossem Ernste beschäftigte, wie doch nicht geläugnet werden kann, ein inneres, für die folgende Zeit bleibendes, und selbst auf die Gegenwart sich erstreckendes Interesse haben sollen. — In dem eben dahin gehörenden Abschnitt über Plotin war es mir sehr erwünscht, die S. 417. genannten Hilfsmittel benützen zu können, oft genug aber ließen mich die Schwierigkeiten, die dieser noch so wenig bearbeitete, und kritisch wiederhergestellte Schriftsteller darbietet, die von dem berühmten Meister deutscher Philologie zwar längst vollendete, aber von dem Auslande noch immer zurückgehaltene neuerforder Ausgabe gar sehr vermissen.

Wie von dem Standpunct aus, auf welchen ich mich bei der Bestimmung des Begriffs der Gnosis stellte, mein Gesichtskreis schon auf dem Gebiete der alten Gnosis über die bisher für diese Untersuchungen gezogenen Grenzen hinaus sich erweitern mußte, so ließ mich eben jener Begriff der Gnosis, welcher für mich kein anderer ist, als der Begriff der Religions-Philosophie, den natürlichen Ruhepunct für diese ganze Reihe von Untersuchungen erst in der neuern Religions-Philosophie und auch in dieser erst in der neuesten so bedeutungsvollen Erscheinung derselben finden, so wie mir hinwiederum auch schon für die richtige Auffassung des innern Organismus der gnostischen

Systeme und eine tiefergehende Würdigung derselben die neueste Religions-Philosophie besonders, wie ich gerne gestehe, von wesentlichem Nutzen gewesen ist. Auf diese Weise schritt die Geschichte der Gnosis, die der nächste und hauptsächlichste Gegenstand dieser Untersuchungen seyn sollte, von selbst zu einer Geschichte der Religions-Philosophie fort, und aus diesem Gesichtspunkte vorzüglich wünsche ich die vorliegende Schrift, wie auch ihr Titel sie bezeichnet, betrachtet zu sehen. Eine Geschichte der Religions-Philosophie, an welcher es bisher noch immer gefehlt hat, ist nach meiner Ansicht nicht möglich, ohne daß man auf die Erscheinungen zurückgeht, die die alte Gnosis auf ihrem so fruchtbaren Boden erzeugt hat: hat man sich aber einmal diesen Standpunkt in seinem ganzen Umfange bemächtigt, und mit dem Begriff der Gnosis auch den Begriff der Religions-Philosophie gewonnen, so eröffnet sich von diesem Standpunkte aus sogleich auch der Blick auf eine zusammenhängende Reihe gleichartiger Erscheinungen, in welchen derselbe Begriff durch den innern Zusammenhang seiner Entwicklungs-Momente sich fortbewegt. Wie in einem solchen Zusammenhang jedes einzelne Glied durch alle andere bedingt ist, so kann eine umfassendere historische Betrachtung, wie sie hier wenigstens versucht worden ist, eine Geschichte der Religions-Philosophie, in welcher das Alte durch das Neue, und das Neue durch das Alte vermittelt erscheint, und das Eine



sein Licht auf das Andere zurückschallen läßt, wie ich glaube, auch dazu dienen, eine richtigere Auffassung und Würdigung der neuesten Religions-Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie zu begründen.

Was diese Schrift über die Schleiermacher'sche Glaubenslehre enthält, mußte in ihr von selbst seine Stelle finden, zugleich ist es die Wiederaufnahme eines frühern kritischen Versuchs, auf welchen noch einmal zurückzukommen ich mich schon längst, obgleich meine Ansicht dieselbe geblieben ist, durch die bekanntesten Sündschreibern des verehrten, seinem irdischen Wirkungskreise nunmehr entrückten Mannes aufgefordert sehen mußte. Diese neue kritische Analyse der wesentlichsten Elemente der Schleiermacher'schen Glaubenslehre trifft nun mit einer andern Kritik derselben (H. Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig, 1835.) zusammen, deren Vergleichung und Berücksichtigung mir nicht mehr möglich war. Ebenso konnte ich auch Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch alexandrinischen Religions-Philosophie (Halle 1834.) in den beiden ersten Abschnitten, bei welchen sie zunächst zu vergleichen gewesen wäre, noch nicht benützen. Auch dadurch, wie durch anderes, sah ich mich zu einigen Zusätzen (theils im Register, theils am Ende) veranlaßt.

Möge das rege Interesse für solche Untersuchungen, das Werke, wie die genannten, neben so vielen ändern, beurlunden, und die hohe Bedeutung, die die Religions-Philosophie insbesondere durch das Hegel'sche Werk gewonnen hat, auch die vorliegende Schrift, bei welcher ich mir selbst wohl bewußt bin, mit welchen Schwierigkeiten die Lösung einer solchen Aufgabe, wenn sie auch nur theilweise den Anforderungen der Wissenschaft genügen soll, zu ringen hat, eine wohlwollende Aufnahme finden lassen.

---

# Uebersicht des Inhalts.

## Einleitung.

	Seite
Der Gegenstand der Untersuchung und seine bisherige Behandlung: Rassinier, Mosheim, Neander . . .	1—9

## Erster Abschnitt.

Begriff und Ursprung der Gnosis. Einteilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen und Bestimmung derselben im Allgemeinen . . .	10—121
Begriff der Gnosis . . . . .	10—36
Unbestimmtheit der neuesten Bestimmungen des Begriffs und Wesens der Gnosis. Neander und Matter . . .	10—18
Die Beziehung der Gnosis auf die Religion. Religions-Geschichte und Religions-Philosophie die wesentlichen Elemente der Gnosis . . . . .	18—25
Die religionsgeschichtlichen Bestandtheile der Gnosis sind auf die drei Hauptformen der Religion Heidenthum, Judenthum und Christenthum zurückzuführen . . .	25—29
Der eigentliche Character der diese historischen Elemente organisch verbindenden Religions-Philosophie . . .	29—36
Ursprung der Gnosis . . . . .	36—68
Die ersten Elemente der Gnosis bildeten sich auf dem Gebiete der jüdischen Religionsgeschichte. Die alexandrinische Religions-Philosophie, Philo, die alex. Uebersetzung des A. T., die Apokryphen des A. T., die Therapeuten und Essener, doppeltes Judenthum. Das	

Christenthum als neues Element. Erweiterung des religiösen Gesichtskreises durch die Religionsysteme des Orients . . . . .	36—52
Verwandtschaft der Gnosis mit dem Grundcharacter der heidnischen Religion, wie sie sich uns in ihren Hauptformen, insbesondere im Buddhismus, darstellt.	52—63
Darlegung der darauf sich beziehenden Hauptlehren des buddhistischen Religionsystems . . . . .	56—63
Die heidnische Religion unterscheidet sich durch ihren speculativen Character von der jüdischen und christlichen, und ist daher ihrem Princip nach Religions-Philosophie. Ursprung der Gnosis aus dem Bewußtseyn der Einheit und Verschiedenheit der Religionen	63—68
Rechtfertigung der gegebenen Erklärung von dem Ursprung der Gnosis gegen die abweichenden neuesten Ansichten	69—84
Die Matter'sche . . . . .	70—74
Die Möhler'sche . . . . .	74—84
Die Bedeutung des Wortes <i>γνώσις</i> im Sprachgebrauch jener Zeit, nachgewiesen aus dem Briefe des Barnabas, dem ersten Briefe des Apostels Paulus an die Corinthier und aus Clemens von Alexandrien.	85—97
Die Classification der gnostischen Systeme	97—121
Modheim, Neander, Vater, Gieseler, Matter . . . . .	97—105
Mangel eines festen Principes . . . . .	105—108
Drei Hauptformen der Gnosis, je nachdem das Verhältniß der historischen Elemente der Gnosis, der drei Hauptformen der Religion, des Heidenthums, Judenthums und Christenthums zu einander bestimmt wird . . . . .	108—121

## Zweiter Abschnitt.

Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis . . . . .	122—414
I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis . . . . .	122—240
Die in diese Classe gehörenden Systeme und ihr Character im Allgemeinen . . . . .	122—124

	Seite
<b>I. Das valentinianische System</b>	<b>124—170</b>
Entwicklung seiner Hauptideen	124—141
Platonische Grundlage des Systems	141—147
Die Idee der Enjöglen	148—158
Die drei Principien, das pneumatische, psychische und hyllische	158—170
Der Begriff der Materie	161—170
<b>2. Das System der Ophiten</b>	<b>171—207</b>
Entwicklung der Hauptideen	171—197
Das Verhältniß des Christlichen und Vorchristlichen im ophitischen und valentinianischen System	197—207
<b>3. Die Systeme des Bardesanes, Saturnin und Basilides</b>	<b>207—230</b>
Bardesanes	208
Saturnin	208—209
Basilides	210—226
Ansicht dieser Systeme von dem Verhältniß des Christlichen und Vorchristlichen	226—230
Die symbolisch mythische und allegorische Form aller dieser Systeme der ersten Hauptform	230—240
<b>II. Die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis</b>	
Das System Marcions	240—300
Der Antinomismus Marcions in Beziehung auf das Judenthum	240—255
Die Unvollkommenheit des Demiurg	240—247
Christus der Offenbarer eines völlig neuen, unbekannten Gottes	247—248
Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums: das Christenthum die Religion der Liebe	248—252
Der jüdische und christliche Christus	252—255
Der Doketismus Marcions in Beziehung auf das Heidenthum	255—276
Die Erscheinung Christi nach Marcion bloßer Schein	255—258
Die Bedeutung des gnostischen Doketismus überhaupt	258—267

Das Christenthum die Religion der Freiheit von der Materie . . . . .	267—276
Der Dualismus Marcions; seine Lehre von den Grundwesen . . . . .	276—282
Allgemeine Betrachtung seines gnostischen Standpoints	
Subjectivität desselben . . . . .	282—295
Die Bedeutung Marcions für seine Zeit und seine reformatorische Tendenz . . . . .	295—300
III. Die Christenthum und Judenthum	
identificirende, und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form der Gnosis . . . . .	300—414
Das pseudoclementinische System	300—403
Form und Character der clementinischen Homilien	301—312
Antimarcionitische Seite des pseudoclementinischen Systems . . . . .	313—317
Anerkennung des Wahren in Marcions Dualismus in Beziehung auf das N. T. . . . .	317—321
Gegensatz gegen den marcionitischen Dualismus in Beziehung auf die Principien: Verhältniß der Materie zu Gott, Ursprung des Bösen . . . . .	321—325
Positive Seite des Systems . . . . .	325—345
Monotheismus: Gott ist Welt schöpfer. Lehre von der Natur Gottes und dem göttlichen Ebenbild und dem darauf beruhenden ethischen Verhältniß des Menschen zu Gott . . . . .	326—336
Gnostischer Inhalt des Systems: Lehre von den Syzygien: wahre und falsche Prophetie . . . . .	336—345
Das polytheistische Heidenthum die Religion des Irrthums und der Sünde . . . . .	345—359
Dämonischer Ursprung des Heidenthums . . . . .	345—351
Das Heidenthum keine sittliche Religion . . . . .	351—359
Widerlegung der Gründe für die Aufrechterhaltung der heidnischen Religion . . . . .	359—361

	Seite
Das monotheistische Judenthum die wahre Religion und als solche mit dem Christenthum identisch . . .	361—365
Identität der Personen: Adam = Christus . . .	262—363
Identität des Inhalts . . . . .	363—365
Unterschied des Judenthums und Christenthums: das Christenthum die reinigende und erweiternde Reform des verfälschten und beschränkten Judenthums .	365—376
Gebräuche und Institutionen zur Sanctionirung und Be- festigung des durch das Christenthum erneuerten Ver- hältnisses des Menschen zu Gott, als Welt schöpfer	371—376
Die Taufe . . . . .	371—372
Die monarchische Verfassung der Kirche . . .	373—374
Das eheliche Leben . . . . .	374—376
Einwirkung des Heidenthums auf das durch das Chri- stenthum reformirte Judenthum: der gewöhnliche Gnosticismus eine heidnische Form des Christen- thums oder eine neue Form des Heidenthums	376—386
Der Gnosticismus ist Polytheismus . . . . .	378—383
Der Docticismus dämonisch heidnischer Natur . .	383—386
Begriff und Wesen der Prophetie . . . . .	386—395
Allgemeine Würdigung des gnostischen Standpuncts die- ses Systems. . . . .	395—403
Es steht vermittelnd zwischen der Objectivität der Sy- steme der ersten Form und der Subjectivität des marcionitischen Systems . . . . .	395—400
Ist sich der Aufgabe der Gnosis klarer bewußt . .	400—403
Erineth auch ein Repräsentant der judaisirenden Form der Gnosis . . . . .	405—412
Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt . . . . .	412—414

### Dritter Abschnitt.

Der Kampf der Gnosis mit dem Neupla- tonismus und der Kirchenlehre: wei- tere Entwicklung der Gnosis vermit- telst dieses Kampfes . . . . .	415—543
Heidnische und christliche Polemik gegen die Gnosis	415—417
1. Die Polemik der Neuplatoniker gegen die Gnosis . . . . .	417—459

	Seite
<b>Plotins Polemik gegen die Gnostiker betrifft</b>	
1. die gnostische Lehre von den Principien . . . . .	418—422
2. die gnostische Weltansicht überhaupt . . . . .	422—427
3. die eigenthümlichen Vorstellungen, durch die sie die Gnostiker zu begründen suchten . . . . .	427—430
4. die Ansprüche und sittlichen Grundsätze, mit wel- chen die Gnostiker im practischen Leben auftraten	439—435
<b>Untersuchung der Frage: auf welche Gegner die Polemik Plotins sich bezieht . . . . .</b>	435—449
<b>Inneres Verhältniß der plotinischen und gnostischen Leh- re: Verwandtschaft des plotinischen und valentinia- nischen Systems . . . . .</b>	449—459
<b>2. Die Polemik der christlichen Kirchenleh- rer, des Irenäus, Tertullian und Ele- mens von Alexandrien . . . . .</b>	459—502
<b>Hauptargumente des Irenäus gegen die Valentinianer</b>	460—471
Die übersinnliche und sinnliche Welt verhalten sich nicht wie Urbild und Nachbild zu einander . . . . .	461—462
Das Pleroma kann nicht das Princip der endlichen Welt in sich enthalten . . . . .	462—463
Der Welt schöpfer darf nicht von dem absoluten Gott getrennt werden . . . . .	464—466
Die Gnostiker schreiben Gott menschliche Affectionen zu	466—467
Ihre Anmaßung und ihr Widerspruch in Hinsicht der Er- kenntniß des Absoluten . . . . .	467—468
Das valentinianische System ist aus heidnischen Elemen- ten zusammengesetzt . . . . .	468—471
<b>Tertullians Polemik gegen Marcion . . . . .</b>	471—488
Die marcionitische Weltverachtung wird schon durch die heidnische Weltansicht widerlegt . . . . .	472—473
<b>Widerlegung des marcionitischen Dualismus. Er wider- streitet dem christlichen Bewußtseyn von der Einheit Gottes . . . . .</b>	474—475
Das Unbekanntseyn ist mit dem Begriff Gottes un- vereinbar . . . . .	475—478
<b>Die Güte kann nicht in dem Sinn, in welchem Mar-</b>	



	Seite
den sie dem höchsten Gott beilegt, als wesentliche Eigenschaft Gottes gedacht werden . . . .	478—481
Das Gotteswürdige des Begriffs des Welt schöpfers, dargestellt durch das Verhältniß, in welchem die beiden Begriffe Gerechtigkeit und Güte zu einander stehen	482—484
Widerlegung der marcionitischen Christologie, insbesondere des marcionitischen Doketismus . . . .	484—487
Wie kann Marcion sich über Christus stellen? . . . .	487—502
Elemeus von Alexandrien, als Gegner der Gnostiker . . . . .	488—502
Er macht besonders das sittliche Interesse geltend und bestreitet	
1. die gnostische Verleugnung der sittlichen Willensfreiheit und des darauf beruhenden Verhältnisses des Menschen zu Gott . . . . .	489—493
2. die gnostische Weltverachtung und Verwerfung der Ehe . . . . .	493—502
Elemeus von Alexandrien als Gnostiker	502—543
Sein Begriff von der Gnosis: die Gnosis das absolute Wissen . . . . .	502—506
Der Gnostiker nicht bloß der Wissende, sondern zugleich der practisch vollendete Weise . . . . .	506—512
Die Christologie des Elemeus . . . . .	512—516
Das Verhältniß seines gnostischen Systems zu den Systemen der Gnostiker . . . . .	516—517
Das Verhältniß, in welches Elemeus das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum setzt . . . .	517—543
Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum	517—520
Das Verhältniß des mit dem Judenthum identischen Christenthums zum Heidenthum . . . . .	520—543
Die heidnische Philosophie ist durch den Logos von Gott gegeben . . . . .	520—526
Dagegen: sie ist dämonischen Ursprungs, durch Diebe und Räuber gegeben . . . . .	526—531
Ausgleichung dieser beiden Ansichten . . . . .	531—534
Sein System im Ganzen: das Christenthum die Vereini-	

	Seite
gung aller vereinzeltten Strahlen der Wahrheit: gnostischer Standpunct des Clemens . . . .	534—540
Rückblick auf diesen Abschnitt . . . .	540—543

## Vierter Abschnitt.

Die alte Gnosis und die neuere Religions-Philosophie . . . .	544—740
Uebergang von der alten Gnosis zu der neuern Religions-Philosophie . . . .	545—556
Der Manichäismus . . . . .	545—548
Das augustinische System . . . . .	548—549
Die Scholastik des Mittelalters . . . . .	549—550
Die Reformation , . . . .	550—552
Der Katholicismus und Protestantismus in ihrem Verhältniß zur Gnosis . . . . .	552—555
Trennung der Theologie und Philosophie seit der Reformation . . . . .	555—556
Die neuere Religions-Philosophie . . . .	557—635
1. Die J. Böhme'sche Theosophie . . . .	557—611
Die Dualität der Principien die Grundidee des Systems . . . . .	558—562
Die Dreieinigkeit . . . . .	562—564
Die sieben Quellgeister . . . . .	564—567
Die Engel . . . . .	567—569
Lucifer, sein Fall und seine Bedeutung in ethischer und physischer Beziehung . . . . .	569—580
Dualismus und Monismus dieses Systems . . . .	580—582
Aus der Durchdringung der beiden ersten ewigen Principien geht die geschaffene endliche Welt hervor als drittes Princip . . . . .	582—589
Die drei Welten drei Formen des Verhältnisses der beiden Principien . . . . .	589—591
Der Mensch, der Streit der Principien in ihm u. sein Fall . . . .	591—596
Die Erlösung: die Jungfrau und Christus . . . .	596—604
Böhme's mystische Theosophie ein höheres göttliches Wissen . . . . .	604—609
Verhältniß des Christenthums zum Gesetz Moses . . . .	610—611

	Seite
<b>2. Die Schelling'sche Naturphilosophie</b>	<b>611—626</b>
Darstellung der Schelling'schen Lehre . . . . .	611—616
Ihr Verhältniß zur Gnosis und die Beziehung ihrer speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte, auf Heidenthum und Christenthum . . . . .	616—622
Widerspruch gegen den Schelling'schen Dualismus	622—626
<b>3. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre</b>	<b>626—668</b>
Ihre Aufgabe und die Subjectivität ihres Standpuncts	626—631
Ihr Verhältniß zum Pantheismus . . . . .	631—633
Das Christenthum eine bestimmte Form des in der Re- ligionsgeschichte sich entwickelnden Abhängigkeitsge- fühls, und als solche die absolute Religion, oder die Religion der Erlösung . . . . .	633—637
Der Begriff des Erlösers: die Unterscheidung des Ur- bildlichen und Geschichtlichen in ihm, und die Auf- fassung des Urbildlichen, als eines nicht schlechthin Uebernatürlichen, geschieht im Interesse der Religions- Philosophie . . . . .	637—643
Das Urbildliche und Geschichtliche, die Idee und die hi- storische Realität, gehen in der Person des Erlö- sers in keine vollkommene Einheit zusammen	643—656
Der Schleiermacher'sche Antinomismus . . . . .	656—660
Vergleichung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre mit der Kant'schen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . . .	660—668
<b>4. Die Hegel'sche Religions-Philosophie</b>	<b>668—735</b>
Der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität und der Hegel'sche der Objectivität . . . . .	668—670
Allgemeiner Ueberblick über das Hegel'sche System im Ganzen: seine Verwandtschaft mit den gnostischen Systemen . . . . .	670—675
Die erste Form des absoluten Geistes, oder die absolute ewige Idee Gottes, Gott im Element des reinen Denkens . . . . .	675—677
Die zweite Form, Gott im Element des Bewußtseyns und Vorstellens . . . . .	677—679

Die dritte Form, der Geist in seiner Rückkehr zum absoluten Geist, in seiner Versöhnung . . . . .	679—681
Die Idee des Processes in der Hegel'schen Religionsphilosophie, wie in der alten Gnosis . . . . .	681—682
Nähere Entwicklung der Hauptmomente des Systems . . . . .	682—700
Der dreieinige Gott in den drei Formen seiner Selbstoffenbarung . . . . .	672—686
1. Das Reich des Vaters . . . . .	682—686
2. Das Reich des Sohnes . . . . .	686—695
Der endliche Geist, oder der Mensch und die Natur als Offenbarung Gottes . . . . .	686—689
Die Religions-Geschichte als integrierender Theil der Hegel'schen Religions-Philosophie . . . . .	689—692
Die Offenbarung Gottes im endlichen Geist, oder die Menschwerdung Gottes . . . . .	692—695
3. Das Reich des Geistes, oder die Idee im Element der Gemeinde . . . . .	695—700
Die Hauptgesichtspunkte zur Beurtheilung des Systems . . . . .	700—735
1. Die Idee des Processes, die Ansicht der Gegner und ihre Beurtheilung . . . . .	700—706
2. Das Verhältniß der Hegel'schen Religions-Philosophie zum historischen Christenthum: die drei Momente der Hegel'schen Christologie, die Trennung des historischen und ideellen Christus, der historische Christus . . . . .	707—721
Das Verhältniß, in welches die Hegel'sche Religions-Philosophie das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum setzt . . . . .	721—734
Beurtheilung des Hegel'schen Begriffs des Heidenthums, das Heidenthum, oder die Naturreligion, die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch das Naturbewußtseyn . . . . .	721—727
Beurtheilung des Hegel'schen Begriffs des Judenthums. Das Judenthum die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch das Volks- und Staatsbewußtseyn . . . . .	726—734
Das Christenthum die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch die Geschichte und Person eines Individuums . . . . .	734—735
Schluß des Ganzen . . . . .	735—740

	Seite
don sie dem höchsten Gott beilegt, als wesentliche Eigenschaft Gottes gedacht werden . . . . .	478—481
Das Gotteswürdige des Begriffs des Welt schöpfers, dargestellt durch das Verhältniß, in welchem die beiden Begriffe Gerechtigkeit und Güte zu einander stehen . . . . .	482—484
Widerlegung der marcionitischen Christologie, insbesondere des marcionitischen Dualismus . . . . .	484—487
Wie kann Marcion sich über Christus stellen? . . . . .	487—502
<b>Element von Alexandrien, als Gegner der Gnostiker . . . . .</b>	<b>488—502</b>
<b>Er macht besonders das sittliche Interesse geltend und bestreitet</b>	
1. die gnostische Verkenennung der sittlichen Willensfreiheit und des darauf beruhenden Verhältnisses des Menschen zu Gott . . . . .	489—493
2. die gnostische Weltverachtung und Verwerfung der Ehe . . . . .	493—502
<b>Element von Alexandrien als Gnostiker . . . . .</b>	<b>502—543</b>
<b>Sein Begriff von der Gnosis: die Gnosis das absolute Wissen . . . . .</b>	<b>502—506</b>
<b>Der Gnostiker nicht bloß der Wissende, sondern zugleich der practisch vollendete Weise . . . . .</b>	<b>506—512</b>
<b>Die Christologie des Element . . . . .</b>	<b>512—516</b>
<b>Das Verhältniß seines gnostischen Systems zu den Systemen der Gnostiker . . . . .</b>	<b>516—517</b>
<b>Das Verhältniß, in welches Element das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum setzt . . . . .</b>	<b>517—543</b>
<b>Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum . . . . .</b>	<b>517—520</b>
<b>Das Verhältniß des mit dem Judenthum identischen Christenthums zum Heidenthum . . . . .</b>	<b>520—543</b>
<b>Die heidnische Philosophie ist durch den Logos von Gott gegeben . . . . .</b>	<b>520—526</b>
<b>Dagegen: sie ist dämonischen Ursprungs, durch Diebe und Räuber gegeben . . . . .</b>	<b>526—531</b>
<b>Ungleichung dieser beiden Ansichten . . . . .</b>	<b>531—534</b>
<b>Sein System im Ganzen: das Christenthum die Vereini-</b>	

Werth zur Lösung der Aufgabe im Ganzen nie mehr verloren gehen konnte. Die berühmten Namen eines Massuet, Mosheim, Neander bezeichnen ebensoviel Epochen in der Geschichte der langen Reihe dieser Untersuchungen, bei welchen das leitende Interesse immer dahin zielte, für das Fremdartige und Abnorme, das die ganze Erscheinung zu haben schien, Anknüpfungspunkte zu finden, die ein allgemeineres Verständniß über sie möglich machten, und sie in den gegebenen historischen Zusammenhang der vorchristlichen Geschichte der Religion und Philosophie hineinstellen und aus ihm erklären ließen. In Massuet hatte sich der hergebrachte Abscheu vor dieser Classe von Häretikern, welcher als alte Ueberlieferung aus der Zeit ihrer ersten Bestreiter sich forterbte, wenigstens dahin gemildert, daß man an die Stelle einer verkehrten Richtung des Willens und eines absichtlichen Widerspruchs gegen die christliche Wahrheit, worin den Vätern der alten Kirche die letzte Quelle einer so tiefgehenden Opposition gegen das Christenthum der katholischen Kirche zu liegen schien, eine unselige Verirrung des Verstandes setzte, und die Gnostiker wurden wenigstens als Fanatiker betrachtet, welchen auch andere Zeiten ähnliche Erscheinungen einer wahnsinnigen Schwärmerei zur Seite stellen <sup>1)</sup>.

---

1) Massuet schließt seine Untersuchungen über den Gnostiker Valentin Dissert. praeviae S. XLVI. mit den Worten: *Jam, puto, nullus deinceps, nisi, qui veterum omnium auctoritatis jugum audacius excusserit, Valentinianos iis errorum portentis absolvere cogitabit, quibus insimulantur tum ab Irenaeo, teste omni exceptione majori, tum a ceteris Patribus. Immo stupebit cordatus quisque, eo usque temeritatis prorupisse quosdam recentiores, ut testium coaetaneorum oculatorumque auctoritate elevata, eos excusare vanis argutiolis nitantur, quos illi certis rationibus invictisque testimoniis reos esse probant; et, ne desipiant perdit*

Das ausgezeichnete Verdienst, das sich Massuet, als Herausgeber der fünf Bücher des Irenäus contra haereses (Paris 1710.), um die historische Erklärung der gnostischen Systeme erwarb, bestand in den genauen und gelehrten Nachweisungen, die er in seinen Dissertationes praeviae in Irenaei libros, Dissert. I. de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, eorumque actibus, scriptis et doctrina, über den Zusammenhang der gnostischen Lehren mit dem Platonismus gab. Je weniger aber aus dieser Quelle allein, und zumal nach dem Gebrauch, welchen Massuet von ihr zu machen mußte, die ganze Erscheinung auf eine befriedigende Weise abgeleitet werden konnte, desto größer mußte noch immer das Uebermaas des Excentrischen und Abnormen bleiben, das nur auf Rechnung jenes fanatischen Überwizes kommen konnte. Der nächste Fortschritt konnte daher nur dadurch geschehen, daß der Gesichtskreis, in welchen man sich zur Auffassung und Beurtheilung der Erscheinungen der Gnosis hineinstellte, so viel möglich erweitert und ausgedehnt wurde, um dem producirenden Vermögen, das sich hier kund that, einen um so größern Spielraum zu lassen, ohne doch in den Gebilden desselben, so viel Eigenes sie auch haben mochten, nur das regellose Spiel einer kranken, vom Verstande verlassenen, Phantasie suchen zu müs-

---

*homines, immaniter desipuisse SS. Patres, innuere non verentur. Attendant, quaeso, benigni illi haereticorum interpretes, quot et quanta postremis hisce seculis errorum monstra, stolidaque deliria pepererit in Anglia, Germania, Hollandia, immo paucis abhinc annis in Gallia male sanum Fanaticorum caput; quibus tamen sui non defuerunt assoclae, neque numero pauci, neque ordine et scientia infimi, et jam fidem superare non videbitur, quosdam primorum seculorum homines sic insaniisse, ut enarrant Patres.*

sen. Dieß ist es, was Mosheim <sup>2)</sup> bezweckte, wenn er nicht befriedigt durch die bloße Voraussetzung des Platonismus die eigentliche Quelle der gnostischen Systeme nur in der von ihm so genannten orientalischen Philosophie finden zu können glaubte. Schon der Name sollte sogleich die Forderung ausdrücken, daß man sich auf dem Gebiete dieser Forschungen in eine ganz neue und eigenthümliche Sphäre hineinzusetzen, und für die Speculationen, die sich hier darstellen, einen ganz andern Maasstab als den gewöhnlichen unserer occidentalischen Vernunft und Phantasie mitzubringen habe. Es ist jedoch bekannt, wie wenig es Mosheim, so viele Mühe er sich gab, ein System des Orientalismus zu construiren, und so vieles ihm unstreitig die genauere Erforschung des innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme zu verdanken hat, jemals gelingen wollte, mit der Idee einer orientalischen Philosophie auf festen historischen Grund und Boden zu kommen. So oft auch Mosheim darauf zurückkam, es wiederholte sich immer nur jenes „Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, — der ewige in sich fahrende Zirkel der Orientalphilosophie ohne Fuß und Stellung“ wie Herder <sup>3)</sup> mit witzigem nicht ganz unverdient

2) Die Hauptwerke Mosheim's, die hieher gehören, sind: Institutiones historiae christianae majores, saeculum primum. Helmstädt 1739. Versuch einer unpartheilichen und gründlichen Kezergeschichte 2te Aufl. Helmstädt 1748. De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii. Helmst. 1758.

3) Älteste Urkunde des Menschengeschlechts dritter Theil IV. Morgenländische Philosophie. Sämmtliche Werke. Zur Rel. und Theol. Stuttg. und Tüb. 1827. Th. VI. S. 206. 215. Nur fragt sich, welches Recht Herder gerade hatte, seinen Spott über Mosheim zu ergießen, und den geistreichen Mann selbst gegen einen Walch herabzusetzen (S. 208). Oder ist denn das Licht so bedeutend, daß Herder durch Erklärungen



tem Spotte den Rosheim'schen Orientalismus characterisirte. Jene Idee blieb immer eine unlebendige, der concreten Anschauung ermangelnde Abstraction, wie sich besonders auch darin zeigt, daß sich aus ihr so wenig ein genügender und natürlicher Eintheilungsgrund zur Unterscheidung und Classification der verschiedenen gnostischen Systeme ergeben wollte. Ja selbst von der Massuer'schen Vorstellung einer gnostischen Schwärmerei hatte sich Rosheim noch nicht so losgemacht, daß nicht auch ihm die Gnostiker mitunter wieder wenigstens phantastische, wie mit einem fanatischen Aussatze behaftete Metaphysiker zu seyn schienen <sup>4)</sup>. Demungeachtet war in der Rosheim'schen Idee der orientalischen Philosophie die Ahnung eines großartigen äußern und innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme ausgesprochen, deren Wahrheit die folgenden Untersuchungen vollkommen bestätigten. <sup>5)</sup>. Denn

---

wie folgende gab (S. 200.): „Gnosis war eine Sündfluth alter trüber Weisheit, die von Baktrien bis Arabien und Aegypten hinabtraun, überall bei ihrem langen faulen Stillstande Land und Leim aufgelöst und sich also nach dem Boden jedes Erdstrichs garstig genug gefärbt hatte: da das Leimwasser in christliche Gefäße gefüllt wurde, konnte es überall in Asien und Afrika gleich aussehen? Konnte das Gefäß im Schlamme des Wassers, das noch nicht abgestanden war, etwas ändern? Nun ergibt sich der große Haß der Gnostiker gegen die Judenreligion und Moses“ u. s. w. „Sie hatten andere und höhere Auctorität! — Ihre Gnosis war Weisheitsquell, die älteste durch hundert Propheten hinabgeerbte Religion der Welt“ u. s. w.

4) *Homines puto fuisse non hebetes quidem et prorsus inertes, at nec satis tamen sanos, verbo, Metaphysicos fanatici quidam scabie infectos.* Instit. maj. p. 147.

5) Man vergleiche die theolog. Zeitschrift herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke 2tes H. Berl. 1820. die Abhandlung von Lücke S. 132. f.: Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, bis auf die neuesten Forschun-

welches andere Resultat, als eben dieses, geben die Untersuchungen der gelehrten und scharfsinnigen Forscher, die nach einer langen Zwischenperiode, in welcher man sich nur damit begnügte, mit Walch'schem Fleiß und Verstand die Mosheim'schen Forschungen weiter zu verarbeiten <sup>6)</sup>, oder mit Semler'scher Keßheit neben dem alten Vorurtheil einer wahnwitzigen Schwärmerei zugleich den noch schlimmern Verdacht eines verschmitzten Volksbetruges hinzuwerten <sup>7)</sup>, die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zurücklenkten, die Untersuchungen von Neander, <sup>8)</sup> Lewald, <sup>9)</sup> Giese,

---

gen darüber von Herrn Dr. Neander und Herrn Prof. Lewald. Die Abhandlung, die ein Bruchstück geblieben ist, beschäftigt sich nur mit Mosheim.

- 6) Chr. M. F. Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerien u. s. w. Th. I. 1762. S. 217. f.
- 7) In der Einleitung zu Baumgarten's Unters. theol. Streitigk. Th. I. 1771. S. 158. „Valentin habe so ein Lehrgebäude erfunden, das seines geheimen wichtigen Inhalts wegen unter einfältigen fanatischen Leuten viel Aufsehen machen konnte, ob er gleich selbst ohne Zweifel darüber gelacht habe, daß man so leicht die Wirklichkeit solcher Einfälle geglaubt habe.“ Dagegen fällt Semler auch wieder das Urtheil S. 119.: „In der That kann man sich wohl schwerlich des Urtheils enthalten, daß viele von den sogenannten Ketzern dieser Zeit, Gnostiker zumal und Manichäer, ebensolche Theosophen als Böhme, Dippel und dergleichen Verfasser unserer Zeit waren. — Kurz man kann sich an Böhmen's Schriften diese gnostische Lehrart, welche Jrenäus uns meldet, sehr gut vorstellen lernen, die man sonst viel zu gelehrt und ganz unrecht ansieht.“ Wie wahr die Vergleichung mit Böhme's Theosophie ist (obgleich in einem andern Sinne, als Semler meinte), wird diese Untersuchung in der Folge zeigen.
- 8) Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.
- 9) Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica. Heidelberg 1818.

ler, <sup>10)</sup> Matter <sup>11)</sup> u. a. ? Alles, was jene Periode auszeichnet, die so vielfach erweiterte Länder- und Völkertunde, die Eröffnung so vieler neuen Quellen, durch welche der alte Orient sich immer mehr aufschloß, die nun erst mit so großem Erfolg begonnenen Forschungen über Symbolik und Mythologie der alten Völker, der allgemeine Fortschritt der Wissenschaften überhaupt und der historischen Kritik insbesondere, alle diese Momente mußten von selbst zusammenwirken, auch über diesen Theil der alten Kirchengeschichte ein neues Licht zu verbreiten. Dabei schien nun aber der der neuern Zeit eigene kritische Sinn die der Mosheim'schen Richtung gerade entgegengesetzte vorzuschreiben. Während Mosheim von dem allgemeinen Standpunct aus, welchen er sich construirte, in das Specielle einzudringen suchte, wandte sich Meander, die allgemeinen Fragen vorerst beinahe ganz umgehend, sogleich unmittelbar zu der Erforschung der innern Genesis und Construction der verschiedenen gnostischen Systeme, und wenn man sich auch jener allgemeinen Fragen nicht entschlagen konnte, so war man doch, um nur Mosheim's vage Unbestimmtheit zu vermeiden, weit eher geneigt, sich in einen enger begrenzten, als einen zu weit gezogenen Gesichtskreis hineinzustellen, wie sich bei den beiden zu gleicher Zeit erschienenen Untersuchungen von Meander und Lewald am auffallendsten darin zeigte, daß die eine (die Meander's

---

10) Vorzüglich in der ausführlichen Beurtheilung der beiden zuvor genannten Schriften von Meander und Lewald in der Haller Allgem. Lit. Zeit. 1823. April nr. 104. S. 825. f.

11) Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne. Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres. 2 Tble. Paris 1828. (Aus dem Französischen übersetzt von Ehr. F. Dörner. Heilbronn 1833.)

## Erster Abschnitt.

---

### Begriff und Ursprung der Gnosis.

#### Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen, und Bestimmung derselben im Allgemeinen.

Uebersieht man die bisherigen Untersuchungen über die Gnosis und die verschiedenen gnostischen Systeme, so ist es in der That nicht leicht, sich einen klaren genetischen Begriff von dem Wesen der Gnosis zu bilden. Man hat es an Mosheim und seinen nächsten Nachfolgern getadelt und unbefriedigend gefunden, daß sie das Wesen der Gnosis nicht besser zu characterisiren wußten, als durch die allgemeine und unbestimmte Idee einer orientalischen Philosophie. Es ist uns nun allerdings bei unsrer jetzigen Kenntniß des Orients leicht möglich, die verschiedenen orientalischen Religionsysteme, die auf die Gnosis eingewirkt haben, zu unterscheiden, wenn es sich aber um das Wesen der Gnosis im Ganzen, und einen so viel möglich klaren und bestimmten Begriff derselben handelt, so möchte ich wissen, was denn eigentlich in Folge der neuern Untersuchungen zu der Mosheim'schen Bezeichnung und Begriffsbestimmung als das Richtigere und tiefer Begründete hinzugekommen ist, und worin der Vortheil bestehen soll, daß man nun, wie Neander namentlich vorgezogen hat, statt von einer orientalischen Philosophie lieber von einer orientalischen Theosophie spricht? Man ist einstimmig der Meinung, daß die gnostischen Systeme einen vorherrschenden

orientalischen Character an sich tragen, sobald man aber nach einem bestimmteren Merkmal fragt, an welchem derselbe erkannt werden soll, kann nichts angegeben werden, was auf alle gnostischen Systeme so paßt, daß es mit Recht als ein allgemeines und wesentliches Merkmal derselben angesehen werden kann. Soll es die Emanationslehre seyn, worin sich der orientalische Character des Gnosticismus vorzugsweise ausdrückt, so muß sogleich das wichtige Bedenken entstehen, daß gerade derjenige Gnostiker, welchen wir ander als den Hauptrepräsentanten einer eigenen Classe der Gnostiker betrachtet, Marcion, die Emanationslehre und die darauf beruhende Neonenlehre aus seinem System völlig ausgeschlossen hat. Ebenso wenig kann man den Dualismus der gnostischen Systeme, den Gegensatz eines guten und bösen Princip, für das gemeinsame orientalische Grundelement des Gnosticismus halten, da nicht alle gnostischen Systeme gleich dualistischer Natur sind, und der einfache Gegensatz zwischen Geist und Materie, in welchem allerdings alle gnostischen Systeme zusammenstimmen, nichts wesentlich Orientalisches in sich begreift. Der Doketismus endlich, an welchen hier noch gedacht werden kann, ist ebenfalls nicht allen gnostischen Systemen gemein, und erscheint auch in denjenigen, in welchen er unläugbar anzunehmen ist, mit sehr verschiedenen Modificationen; es stellt sich in ihm nur eine einzelne mehr untergeordnete Seite des Gnosticismus dar, und wenn derselbe auf eine bestimmte Religionslehre des Orients zurückgeführt werden soll, so findet gerade in Ansehung derjenigen, in welcher er seine letzte Wurzel zu haben scheint, der indischen, am meisten Widerspruch über die Frage statt, wie weit ein Einfluß derselben auf die Entstehung und Gestaltung des Gnosticismus anzunehmen seyn möge. Schon hieraus erhellt, wie wenig die genannte allgemeine Bezeichnung geeignet ist, einen richtigen und bestimmten Begriff von dem

Wesen des Gnosticismus zu geben, wir wollen jedoch die Erklärungen, die die neueren Forscher hierüber gegeben haben, noch etwas näher berücksichtigen.

In der genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme hat Meander das größte Gewicht auf Philo gelegt, und ihn der Reihe der Gnostiker als denjenigen vorangestellt, welcher, um die Elemente der Gnosis in der alexandrinischen Religionsphilosophie aufzusuchen, dazu den meisten Stoff gebe. In dieser Beziehung sind es folgende Hauptsätze, auf die sich nach Meander der Zusammenhang zwischen den gnostischen Systemen und der Lehre Philo's zurückführen läßt:

1. In der Unterscheidung, welche Philo zwischen Geist und Buchstaben, oder zwischen gewissen höhern Wahrheiten und der Hülle macht, in welche sie in den Schriften und Religionsanstalten des A. T. eingekleidet sind, liegt der Anfang zu einer Polemik nicht gegen das Judenthum überhaupt, als eine göttliche Stiftung, aber gegen ein Mißverständniß desselben durch eine fleischliche Menge.

2. Philo unterscheidet zwischen einem verborgenen, in sich verschlossenen, unbegreiflichen, über jede Bezeichnung und Abbildung erhabenen Wesen der Gottheit, und dessen Offenbarung als dem ersten Uebergangspunct zur Schöpfung, dem Grund aller Lebensentwicklung, womit die Lehre von den göttlichen Kräften, die aus der Gottheit, als dem Urquell alles Lichts, gleich Strahlen ausgehen, in dem engsten Zusammenhange steht.

3. Auch der Geist des Menschen, welcher selbst Bild und Abdruck des himmlischen und ewigen Offenbarers der verborgenen Gottheit, des ewigen Logos, der höchsten Gottesvernunft ist, hat dieselbe Bestimmung, Gott zu offenbaren, und göttliches Leben in sich aufzunehmen und aus sich zu verbreiten.

4. Es gibt einen doppelten Standpunct der Religions-erkenntniß, einen Standpunct der Vollkommenen, welchen sich Gott durch sich selbst offenbart, und einen der Unvollkommenen, deren Gemüther Gott durch die ihn repräsentirenden Geister oder Engel erzieht und heilt.

5. Wie nach Philo überhaupt die einzelnen Völker und Menschen in den heiligen Geschichten nur als Symbole und sichtbare Repräsentanten allgemeiner geistiger Formen der Menschheit, gewisser ewiger Charactere erscheinen, so ist das Volk Israel das Symbol der der Betrachtung des Höchsten geweihten Geistes: während die übrigen Völker nur höhere Geister, Engel Gottes, zu ihren Vorstehern haben, ist das jüdische Volk das Geschlecht, welchem Gott unmittelbar vorsteht.

6. Schon bei Philo finden sich aus Veranlassung der Theophanien und Engelsenerscheinungen des N. T. die Keime der Ansicht, daß sich Gott und höhere Geister den menschlichen Sinnen in scheinbar sinnlichen Formen, die kein reelles Daseyn haben, anschaulich offenbaren.

So wenig zu läugnen ist, daß alle diese Ideen in den Systemen der Gnostiker wiederkehren, und als eine nicht unwesentliche Grundlage des Gnosticismus überhaupt anzusehen sind, so wenig darf auf der andern Seite übersehen werden, daß sie sich bei den Gnostikern in einer sehr verschiedenen Form finden, und schon deswegen für eine umfassendere Erklärung des Wesens des Gnosticismus nicht vollkommen genügen können. Welcher große Schritt von der, die Abhänglichkeit an den Buchstaben verwerfenden, allegorischen Deutung des N. T. bis zu der offenen Polemik, mit welcher so viele Gnostiker dem Judenthum in seinem ganzen Umfange entgegentraten! Welcher große Schritt von der Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und dem seine Offenbarung vermittelnden Logos zu der Idee eines dem höchsten Gott völlig fremden, ihm sogar

feindlich widerstrebenden Demiurgs, welcher nur deswegen mit dem Judengott identificirt wurde, um beide auf die unterste Stufe herabzusetzen! Alles, was uns in den Systemen der Gnostiker und der Religionslehre Philo's zwar sehr verwandte, aber gleichwohl auch wieder sehr verschiedene Erscheinungen erblicken läßt, widerstreitet auch einer hinlänglich befriedigenden Ableitung der einen Erscheinung aus der andern. Es bleibt hier immer noch ein zu weiter Zwischenraum, über welchen wir nicht hinwegkommen können, ein zu auffallendes Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, solange wir nur von dem an und für sich beschränkten philonischen Standpunct aus die so weite Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen begreifen wollen. Denn gesetzt auch, die Gnosis lasse sich, wie auch von einem andern scharfsinnigen Forscher auf diesem Gebiete behauptet worden ist, vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwicklung des philonischen Platonismus betrachtet, welcher in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt worden sey <sup>1)</sup>, so müßte doch vor allem das Wesen des philonischen Platonismus ins Reine gebracht und auf einen allgemeinen Gesichtspunct zurückgeführt seyn, um zu dem wahren genetischen Begriff des aus diesem Platonismus durch eine neue Entwicklung hervorgegangenen Gnosticismus zu gelangen. Meander selbst aber hat mit der Hinweisung auf Philo zugleich die Erinnerung verbunden, man habe bei dieser Untersuchung immer noch darauf Rücksicht zu nehmen, daß der Platonismus in Philo's Geiste das Vorherrschende war, und er die vorgefundenen Lehren jüdischer Theologie oft nur als Allegorien platonischer Ideen behandelte, während dagegen

---

1) G. Gieseler in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830.  
2. H. S. 378.



bei den Gnostikern orientalische Theosophie das Vorherrschende war, und sie durch diese die platonische Philosophie aufhellen und ihr Mangelhaftes ergänzen, einen höhern Schwung ihr mittheilen wollten, indem sie behaupteten, daß Philo in die Tiefen der Geisterwelt nicht eingedrungen sey. Somit wäre es nur wieder der allgemeine und unbestimmte Begriff der orientalischen Theosophie, auf welchen wir zurückgewiesen werden, um durch ihn zu ergänzen, was uns das bei Philo aufgesuchte Erklärungsprincip an Vollständigkeit noch vermischen läßt. Eben diese orientalische Theosophie ist es, welche Meander in der neuen in der Kirchengeschichte (I, 2. S. 627. f.) gegebenen, in mancher Beziehung umfassendern Darstellung der Gnosis und der gnostischen Systeme in demselben Verhältniß voranstellt, in welchem nun Philo wieder in den Hintergrund zurücktritt. Wir werden an die merkwürdige gährungs- volle Zeit erinnert, aus welcher die gnostischen Systeme hervorgingen, an den lebendigen ungewöhnlichen Ideenverkehr, der zwischen den Völkern des Ostens und Westens stattfand, an die Sehnsucht, mit welcher der durch die hellenische Mythologie, wie durch die Ergebnisse der philosophischen Systeme unter den Hellenen, unbefriedigte Geist alle diese verschiedenen Religions-Elemente mit einander vermischt, und aus denselben die Bruchstücke einer verlorenen Wahrheit wieder zusammenzusetzen gesucht habe. Es lassen sich daher in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente altorientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionsysteme, jüdischer Theologie, platonischer Philosophie auffinden, gleichwohl aber sey es ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebe. Nicht nur habe ihnen die Zeit, aus welcher sie hervorgegangen, ein ganz eigenthümliches Gepräge mitgetheilt, den Grundton einer unbefriedigten Sehnsucht, der sie erfülle, sondern

## Erster Abschnitt.

---

### Begriff und Ursprung der Gnosis.

### Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen, und Bestimmung derselben im Allgemeinen.

Uebersieht man die bisherigen Untersuchungen über die Gnosis und die verschiedenen gnostischen Systeme, so ist es in der That nicht leicht, sich einen klaren genetischen Begriff von dem Wesen der Gnosis zu bilden. Man hat es an Mosheim und seinen nächsten Nachfolgern getadelt und unbefriedigend gefunden, daß sie das Wesen der Gnosis nicht besser zu characterisiren wußten, als durch die allgemeine und unbestimmte Idee einer orientalischen Philosophie. Es ist uns nun allerdings bei unsrer jetzigen Kenntniß des Orients leicht möglich, die verschiedenen orientalischen Religionsysteme, die auf die Gnosis eingewirkt haben, zu unterscheiden, wenn es sich aber um das Wesen der Gnosis im Ganzen, und einen so viel möglich klaren und bestimmten Begriff derselben handelt, so möchte ich wissen, was denn eigentlich in Folge der neuern Untersuchungen zu der Mosheim'schen Bezeichnung und Begriffsbestimmung als das Richtigere und tiefer Begründete hinzugekommen ist, und worin der Vortheil bestehen soll, daß man nun, wie Meander namentlich vorgezogen hat, statt von einer orientalischen Philosophie lieber von einer orientalischen Theosophie spricht? Man ist einstimmig der Meinung, daß die gnostischen Systeme einen vorherrschenden

le sie nemlich einem ungezügelten Streben des Geistes einmal die Schranken der sinnlichen Welt zu brechen. Der alte Mysticismus Afiens habe ohne Zweifel ganz analoge Richtung gehabt, allein er habe mit Logie in's Daseyn gerufen. Die Gnosis dagegen, sie höchstens einige Ideen aufgenommen, welche die Grundlage der alten Mythologien bildeten, habe alle ihre Formen und alle ihre Traditionen verworfen. Zudem sie einerseits alles Antiphilosophische der Mystik und andererseits alles Antidogmatische der Philosophie vermieden, habe sie einige der stärksten Glaubenslehren des Alterthums genommen, und in fünf bis sechs Hauptpunkten ein System oder vielmehr Systeme geschaffen, welche das Ganze dessen, was der menschliche Geist zu umfassen vermag, sich verbreitend, eine Reihe von Dogmen darbieten, deren Verkettung im höchsten Grade merkwürdig ist. — Orientalische Theosophie, Synkretismus, unermessliches Streben des Geistes, diese und ähnliche Bezeichnungen des Wesens der Gnosis sind offenbar sehr allge- und schwankende Merkmale, die uns noch keinen klaren und befriedigenden Begriff geben können, und zumal mit Bestimmungen in Verbindung gesetzt sind, die einmal unter sich recht zusammenzustimmen scheinen. Die Gnosis nur eine Mischung der kosmologischen und philosophischen Speculationen der alten Religionen des Orients, wie kann sie zugleich das originellste aller Systeme des Alterthums genannt werden, und wenn diese Origin-

---

Hist. crit. du Gnost. T. I. p. 12. f. Vgl. T. II. p. 191. *Il nous ne saurions trop le répéter, les gnostiques ne sont ni des theologiens, ni des moralistes, ni des philosophes, leur ambition est plus élevée: ils sont theosophes dans le sens le plus exclusif, que l'on puisse donner à cette expression.*

nalität in das ungezügelte Streben des Geistes gesetzt wird, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, kann dieselbe Originalität nicht auch schon den alten Religionen des Orients selbst, aus welchen die Gnosis ihren Inhalt genommen haben soll, zugeschrieben werden? Welchen Begriff sollen wir uns von dem Wesen der Gnosis bilden, wenn sie zwar auf der einen Seite die größte Verwandtschaft mit dem alten mythischen Mysticismus Asiens gehabt, auf der andern aber alle Formen und Traditionen desselben verworfen haben soll? Außerdem muß aber auch hier wieder daran erinnert werden, daß alle diese Bestimmungen gerade auf eines der merkwürdigern gnostischen Systeme, entweder gar nicht, oder doch wenigstens nur sehr unvollkommen passen. Das marcionitische System setzte sich in ein so negatives Verhältniß zu allem Vorchristlichen, daß es ebendeshwegen auch weder die orientalische Theosophie noch den synkretistischen Character mit den übrigen gnostischen Systemen theilt, und von dem ungezügelten Streben, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, in jedem Falle weit freier geblieben ist. Bestimmungen aber, die uns das Wesen des Gnosticismus überhaupt klar machen sollen, müssen alle Hauptsysteme desselben umfassen, und je eigenthümlicher und merkwürdiger eines derselben ist, desto weniger darf gerade ein solches für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs unbeachtet bleiben.

Unter allen Eigenthümlichkeiten, die sich uns an der Gnosis darstellen, tritt wohl keine andere klarer hervor, und keine andere sehen wir schon bei dem ersten Blick tiefer in das Wesen derselben eingreifen, als die Beziehung, die sie auf die Religion hat. Die Religion ist das eigentliche Object, mit welchem sie es zu thun hat, aber zunächst nicht die Religion ihrer abstracten Idee nach, sondern in den concreten Gestalten und den positiven For-

men, in welchen sie sich zur Zeit der Erscheinung des Christenthums historisch objectivirt hatte. Das Heidenthum, Judenthum und Christenthum sind die integrirenden Elemente, die den materiellen Inhalt der Gnosis in allen ihren Hauptformen ausmachen, und so negativ und schroff auch das Verhältniß seyn mag, in das sich einzelne gnostische Systeme zu der einen oder andern Religionsform setzen, die Aufgabe, um die es sich handelt, ist doch immer, das Verhältniß, in welchem die genannten drei Religionsformen ihrem Character und innern Werth nach zu einander stehen, zu bestimmen, um auf diesem Wege erst, durch eine kritisch vergleichende Betrachtung, zu dem wahren Begriff der Religion zu gelangen. Wenn daher, wie so oft geschieht, das Wesen der Gnosis in die philosophische oder theologische Speculation gesetzt wird, so ist diese Bestimmung sogleich dahin zu berichtigen, daß nicht das Speculative an und für sich, in der Weise, wie sich die Philosophie mit demselben beschäftigt, als Gegenstand der Gnosis angesehen werden darf, sondern nur sofern es durch den Inhalt der positiven Religionen, an welche sie sich hält, gegeben ist. Von diesem Gesichtspunct aus läßt sich auch leicht die Richtigkeit der schon bei den Alten sich findenden und nach ihrem Vorgange auch von den Neuern vielfach wiederholten Behauptung beurtheilen, die eigentliche Aufgabe, deren Lösung die Gnosis versucht habe, sey die Frage über den Ursprung des Bösen gewesen <sup>16</sup>).

---

16) Tertullian De praescr. haeret. c. 7.: *Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare?* Adv. Marc. l. 2.: (Marcion) *languens (quod et nunc multi et maxime haeretici) circa mali quaestionem: unde malum?* Eusebius H. E. V, 27.: *Πολυθρόλλητον παρὰ τοῖς αἵρεσιώταις ζήτημα τὸ πόθεν ἡ κακία;* Epiphanius sagt Haer. XXIV. 6. von der Secte des Basilides: *Ἔσχε δὲ ἡ ἀρχὴ τῆς κα-*

Es ist wahr, der Inhalt der gnostischen Systeme läßt sich größtentheils auf jene Frage zurückführen. Da die Gnostiker das Böse nicht bloß im moralischen, sondern ganz besonders im metaphysischen Sinne nahmen, so daß das Böse das Endliche, das vom Absoluten Verschiedene und Getrennte ist, so schließt jene Frage nichts anders in sich, als das große Problem, wie das Endliche aus dem Absoluten, die Welt aus Gott hervorgeht, und da der Abfall vom Absoluten nicht ohne eine einstige Rückkehr und Wiederaufnahme in das ursprüngliche Princip des Seyns gedacht werden kann, so umfaßt jene Eine Frage die beiden Seiten der Sphäre, innerhalb welcher sich alle gnostischen Systeme, einen größern oder kleinern Kreis beschreibend, bewegen. Wäre es aber vorzugsweise nur diese Frage, deren versuchte Lösung die gnostischen Systeme hervorgerufen hätte, so würde sich der Character, welchen sie an sich tragen, nicht befriedigend erklären lassen. Sie müßten, wie die Frage selbst, mit welcher sie sich beschäftigen, eine rein philosophische ist, weit mehr in der Gestalt philosophischer Systeme erscheinen, und man könnte daher nicht recht begreifen, warum sie sich für jenen Zweck in ein so genaues Verhältniß zu den positiven historisch gegebenen Religionen gesetzt haben. Eine Auctorität für die Beantwortung einer solchen Frage können diese doch nur in dem Falle seyn, wenn sie von einem allgemeineren Gesichtspunct aus als die notwendige Vermittlung dessen betrachtet werden, was in der Philosophie und Religion als Wahrheit erkannt werden soll.

---

κῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητᾶν καὶ λέγειν, πόθεν τὸ κακόν; πᾶς δὲ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ πραγματείας δειχθήσεται, ὁποῖός ἐστιν. Ἐμπορος γοῦν οὗτος κακῶν ὁ τοῦ κακοῦ ἐργάτης, καὶ οὐχὶ ἀγαθῶν, ὡς καὶ ἡ γραφὴ εἶπεν· οὗ ζητούντας κακὰ, καταλήψεται κακά. (Eccles. 7, 1.)

Wenn nun nach dem so eben Bemerkten die drei Religionsformen, die in der Zeit, in welcher der Gnosticismus hervortrat, in gegenseitige Berührung kamen, die Elemente sind, die die gegebene Grundlage und den materiellen Inhalt der Gnosis ausmachen, so daß wir sie diesem Sinne aus dem Gesichtspuncte der Religionsgeschichte zu betrachten haben, so ist dieß nur die eine Selbst ihres Wesens, mit welcher sogleich eine andere wesentlich zu ihr gehörende verbunden werden muß. Religionsgeschichte ist nemlich die Gnosis nur sofern sie zugleich Religionsphilosophie ist, und die eigenthümliche Art und Weise, wie sich diese beiden Elemente und Richtungen, das historische und Philosophische, gegenseitig durchdrungen und zu Einem Ganzen verbunden haben, gibt uns auch den eigentlichen Begriff ihres Wesens. Jedes gnostische System enthält heidnische, jüdische und christliche Elemente, aber sie erscheinen uns zugleich in jedem derselben in ein eigenthümliches Verhältniß zu einander gesetzt, so daß durch die Stellung, die ihnen in der Ordnung des Systems gegeben ist, der Character der Religionsform, welcher sie angehören, bestimmt wird. Ueber die bloß historische Betrachtung stellt sich die philosophische, reflectirende, die in den historisch gegebenen Religionen zusammengehörige Theile eines organischen Ganzen erblickt, in welchem eine und dieselbe lebendige Idee in ihrer concreten Gestaltung durch eine Reihe von Formen und Stufen der Entwicklung sich fortbewegt. Alle Religionen sind in der Idee der Religion Eins, sie verhalten sich zu ihr, wie die Erscheinung und Form zum Wesen, das Concrete zum Abstracten, das Vermittelnde zum Unmittelbaren verhält: die ganze Religionsgeschichte ist nichts anders, als die lebendige, sich selbst entfaltende und fortbewegende, eben dadurch sich selbst realisirende Begriff der Religion, oder das religiöse Wissen wird erst dadurch ein ab-

solutes, ein Wissen um die absolute Religion, daß es sich auch seiner Vermittlung bewußt ist. Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem die Gnosis die historisch gegebenen Religionen in ihrem Verhältniß zu einander betrachtet, aber es fällt ihr zugleich die Idee der Religion mit demjenigen, was sie zu ihrem wesentlichen und nothwendigen Inhalt hat, mit der Idee der Gottheit, in Eine Einheit zusammen. Daher ist ihr die Religionsgeschichte nicht bloß die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwicklungsproceß, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestirt und sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich selbst zurückzukehren. Hieraus ist der strenge Gegensatz zu erklären, der sich in allen gnostischen Systemen zwischen dem absoluten und dem sich selbst offenbarenden Gott findet. Je reicher die Lebensentfaltung ist, in welcher die Gottheit sich manifestirt, je mannigfaltiger die Reihe der göttlichen Kräfte, in welche das ewig Eine auseinandergeht, desto größer ist auch das Bestreben, die Idee des Absoluten in ihrer reinen Abstractheit festzuhalten, und die Gnostiker können nicht Ausdrücke genug finden, um das in sich verschlossene und verborgene, das namenlose und unnennbare, das über jede Vorstellung und Beschreibung schlechthin erhabene Wesen der Gottheit zu bezeichnen. Soll aber die Gottheit aus sich selbst herauszugehen bestimmt werden, so muß auch eine sie bestimmende Ursache gedacht werden können. Diese Ursache ist die Materie, und der Gegensatz zwischen Geist und Materie ist es daher, wodurch die göttliche Selbstoffenbarung in ihren verschiedenen Momenten bedingt und bestimmt ist. Die ganze göttliche Offenbarung und Weltentwicklung wird zu einem Kampfe zweier entgegengesetzter Principien, in welchem es die höchste Aufgabe



der Gottheit oder des absoluten Geistes ist, den durch die Materie gesetzten Gegensatz zu überwinden und aufzuheben. Die Materie kann zwar in einem verschiedenen Verhältniß zu Gott stehen, sie wird entweder außer Gott als ein ihm gleich ewiges Princip gedacht, oder in das göttliche Wesen selbst gesetzt, oder sie ist nichts wirklich Substantielles, sondern nur das Princip des Negativen, das sobald die Gottheit sich offenbart, und der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen entsteht, von der endlichen Welt, in welcher die Gottheit sich offenbart, als das die Vollkommenheit des göttlichen Wesens beschränkende und begrenzende nicht getrennt werden kann. Aber auch selbst in diesem Falle, wenn der Begriff der Materie nur auf dieses Minimum reducirt ist, bleibt der Gegensatz zwischen Geist und Materie an sich völlig derselbe. Wie Gott, wenn die Materie als selbstständiges Princip ihm gegenübergedacht wird, sich nur in einem Kampfe offenbaren kann, durch welchen sein absolutes Wesen beschränkt und der Endlichkeit unterworfen wird, so bleibt, wenn auch die Materie nicht als selbstständiges Princip Gott gegenübersteht, in Gott doch immer der nicht weiter erklärbare Hang, aus sich herauszugehen, und sich in einer Welt zu offenbaren, in welcher die Vollkommenheit des göttlichen Wesens sich nur als eine beschränkte und endliche darstellen kann. Dieselbe höhere Nothwendigkeit, die die Materie Gott gegenüberstellt, waltet auch darin, daß er dem innern Drange seines Wesens nicht widerstehen kann, sich in einer Welt zu offenbaren, die nur eine materielle seyn kann. Hat aber auf diese Weise in der Schöpfung der Welt die Materie, wie sie auch gedacht werden mag, gleichsam Gewalt über Gott, als ein die Absolutheit des göttlichen Wesens negirendes Princip, so ist dieß doch immer nur eine Negation, die selbst wieder negirt und aufgehoben werden muß, und dem Moment der Welterschö-

pfung, durch welche Gott sich selbst endlich macht, steht gegenüber das Moment der Erlösung und der Rückkehr des Endlichen zu Gott. Der in die Materie dahin gegebene und von ihr gefangen genommene Geist muß aus ihrer Gewalt wieder befreit und erlöst werden, die göttliche Selbstoffenbarung kehrt dahin wieder zurück, wovon sie ausgegangen ist, darum ist aber doch das Ende dem Anfang nicht vollkommen gleich, sondern, indem der Geist sich der ihn bewältigenden Macht der Materie wieder erwehrt, sich aus ihr in sich selbst gesammelt und zurückgezogen hat, ist er nun erst seiner Unabhängigkeit von der Materie, seiner absoluten Macht, sich wahrhaft bewußt. Selbst wenn die Materie wieder als selbstständiges Princip dem Geiste gegenübersteht, beide Principien ihren alten Stand wieder einnehmen (die gnostische ἀποκατάστασις), ist es nicht mehr dasselbe Verhältniß, sondern das Resultat des Kampfes ist eben das durch ihn gewonnene Bewußtseyn ihres wahren Verhältnisses. Dieß sind die Hauptmomente der Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens und der Weltentwicklung, durch welche sich alle gnostische Systeme bei aller ihrer Variation hindurchbewegen.

So betrachtet erscheint die Gnosis erst in der hohen Bedeutung, die beinahe immer in ihr anerkannt werden mußte, wenn man auch keinen klaren Begriff ihres eigenthümlichen Wesens sich bilden konnte. Es ist der merkwürdige Versuch, Natur und Geschichte, den ganzen Weltlauf mit allem, was er in sich begreift, als die Reihe der Momente, in welchen der absolute Geist sich selbst objectivirt und mit sich selbst vermittelt, aufzufassen, um so merkwürdiger, da die Gnosis in diesem Sinne in der ganzen Geschichte der philosophischen und theologischen Speculation nichts Verwandteres und Analogeres hat, als die neueste Religionsphilosophie.

In Ansehung der beiden Elemente, die wir als das

historische und philosophische, oder als Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, im Wesen des Gnosticismus unterschieden haben, kommen hier zunächst die beiden Fragen in Betracht:

1. Welche Bestandtheile des materiellen Inhalts gnostischen Systeme lassen sich auf die einzelnen Religionen zurückführen, die die religionsgeschichtliche Seite des Gnosticismus ausmachen?

2. Welchen Character trägt die über die historischen Elemente sich stellende, und sie in ein bestimmtes Verhältniß zu einander setzende Religionsphilosophie an sich?

Bei der Beantwortung der ersten Frage stellen sich uns gleich die drei Principien dar, die neben dem höchsten absoluten Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, und von selbst fällt dabei in die Augen, in welchem Verhältniß diese drei Principien zu den drei Religionen stehen, von welchen hier die Rede ist. Wie die christliche durch Christus, die jüdische durch den Demiurg repräsentirt ist, so kann der heidnischen nur die Materie übrig bleiben. Es entspricht dieß vollkommen der Stufenfolge, welche zwischen diesen drei Religionen angenommen wird. Wie die christliche über der jüdischen steht, so wird der jüdischen durchaus ein gewisser Vorzug vor der heidnischen zuerkannt. Nach dieser Ansicht wird daher auch die bekannte Classification, nach welcher die Gnostiker analog der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens, in  $\piνεῦμα$ ,  $ψυχή$ ,  $σὰρξ$ , drei Menschenklassen unterscheiden, die der  $\piνευματικοί$ ,  $ψυχικοί$ , und  $ύλικοί$ , oder  $χοϊκοί$ , auf die Anhänger der drei Religionen übergetragen. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Juden für das Reich des Demiurg, die Heiden für das Reich der  $ύλῃ$ , oder des Saten, die Christen als  $\piνευματικούς$  für das Volk des höchsten Gottes. Wie die heidnische

Religion auf der untersten Stufe steht, so bildet die Materie den äußersten Gegensatz gegen die Gottheit. Ja der Begriff der Materie selbst gehört im Grunde ganz der heidnischen Religion an, und stammt ursprünglich nur aus ihr. In der heidnischen Religion die Idee eines durch das Machtwort seines Willens schaffenden Gottes völlig fremd blieb, da sie alle Dinge aus einem uranfänglichen von blinden Kräften regellos bewegten Chaos hervorgehen ließ, da ihre meisten Gottheiten nur Personificationen der materiellen Elemente und Kräfte der Natur, oder der das menschliche Leben beherrschenden sinnlichen Triebe sind, da überdies auch die in den gnostischen Systemen mit der Idee der Materie so eng zusammenhängende Idee des Satan, als des Fürsten der Finsterniß und des Beherrschers der Materie, ebenfalls der heidnischen Religion angehört, sofern ja der zoroastrische Dualismus nur eine ihrer verschiedenen Formen ist; so kann es nicht unpassend gefunden werden, die Materie als das die heidnische Religion in den gnostischen Systemen repräsentirende Princip anzusehen. Es versteht sich hiebei von selbst, daß bei einer solchen Betrachtungsweise, bei welcher es nur um die am meisten hervortretenden charakteristischen Begriffe zu thun ist, und ohne Rücksicht auf die vermittelnden Uebergänge nur die Extreme ins Auge gefaßt werden können, immer eine gewisse Einseitigkeit stattfinden muß. Nur in diesem Sinne kann daher die Materie, der äußerste Begriff, von welchem die heidnische Religion ausgeht, als der sie bezeichnende, ihr vorzugsweise angehörende Grundbegriff betrachtet werden. Wie die Heiden die unterste Stelle einnehmen, so kommt die höchste den Christen zu, und das Christenthum steht daher auf derjenigen Stufe des religiösen Entwicklungsganges der Menschheit, auf welcher die Idee einer Erlösung, die in der Reinigung und Befreiung von allem Materiellen besteht, nicht bloß zum Bewußtseyn ge-

acht, sondern auch realisirt wird. Daher ist das Christenthum nach der allgemeinen Ansicht der Gnostiker, so i und willkürlich sie auch in der Bestimmung seines hren Inhalts verfahren mochten, die Religion der ab- uten Wahrheit und Erkenntniß, der Rückkehr aus der t des Gegensatzes und der Entzweiung in die Einheit t Gott. Diese hohe Würde und Bedeutung mußte dem ristenthum zugeschrieben werden, wenn es auf die un- geordneten Stufen, auf welchen die noch so unvollkom- uen, beschränkten und einseitigen Religionen, die heid- che und jüdische, stehen, in höherer Ordnung als die ktemmnere und vollendende Religion, als die Religion Pneumatischen, folgen sollte. Alles demnach, was die ostischen Systeme über die Idee der Erlösung enthalten, e Lehren, die sich darauf beziehen, alle Gebräuche und stitutionen, die die Gnostiker für den Zweck, der durch Idee der Erlösung realisirt werden soll, unter sich ein- ührt haben, alles dieß ist entweder geradezu aus dem ristenthum entlehnt, oder dem Christenthum nachgebil- , und dient in jedem Falle zum Beweis, welchen nfluß das Christenthum auf den Gnosticismus gehabt, d welchen wesentlichen Beitrag es zu dem materiellen halt desselben in seinen verschiedensten Formen gegeben t. Zwischen dem Heidenthum und Christenthum steht s vermittelnde Judenthum. Dieselbe Stelle nimmt in r Reihe der gnostischen Principien der gnostische Demiurg i, welcher, da ihn die Gnostiker allgemein für den Zu- ngott erklären, ebendamt deutlich genug das aus der jü- schen Religion genommene Element der Gnosis und über- uppt die Stelle, die sie derselben in dem ganzen Zusam- enhang des Systems anweist, bezeichnet. Die verschie- nen Prädicate, die die Gnostiker dem Demiurg beilegen, enn sie ihn, wie es die Doppelnatur eines solchen Wes- ns mit sich bringt, bald mit helleren bald mit dunkleren Far-

ben mahlen, sind ebensovieler Urtheile über den innern Werth des Judenthums und seiner religiösen Geseze und Institutionen. Die Hauptidee aber, die alle Gnostiker, bei allen noch so nachtheiligen Schilderungen, die sie von dem Wesen des Demiurg geben, und bei allen noch so geringfügigen Vorstellungen, die sie ebendeshwegen vom Judenthum selbst haben, als die erst durch das Judenthum zum religiösen Bewußtseyn gebrachte anerkennen müssen, bleibt immer die Idee des Einen Weltschöpfers und Weltregenten. Wie die heidnische Religion sich nie eigentlich über den Begriff der Materie erhob, wie alle ihre Göttergestalten, die sie aus ihrem trüben, düstern, in wilder Verwirrung gährenden Chaos auftauchen läßt, doch immer wieder in dasselbe zurückfallen, und keine von ihm unabhängige Existenz und Consistenz gewinnen können, wie aber gleichwohl der Begriff der Materie selbst, als eines von der Gottheit verschiedenen, ihr als dem geistigen Princip gegenüberstehenden selbstständigen Princip für die Gnostiker eine Wahrheit hatte, in welcher sie den auch der heidnischen Religion zukommenden innern religiösen Werth nicht verkennen konnten, wie ferner das Christenthum durch die ihm eigenthümliche Idee der Erlösung in den gnostischen Systemen eine Stelle behauptet, die von der innern Macht seiner religiösen Wahrheit das sprechendste Zeugniß gibt; so machte auch das Judenthum durch die in ihm zuerst zum Bewußtseyn gekommene und ausgesprochene Idee eines über der Materie stehenden, und nach bestimmten Ideen und Zwecken wirkenden Weltschöpfers einen Anspruch auf Anerkennung, welchen kein noch so antijüdischer Gnostiker ihm absprechen konnte und wollte. So kommt jeder dieser drei Religionen in dem religiösen Entwicklungsprocesse, welchen die Menschheit auf dem ihr von der Religionsgeschichte vorgezeichneten Wege zu durchlaufen hatte, eine eigene Stelle zu, und die drei Principien, die die Stufe und Sphäre jeder Re-

igion bezeichnen, sind die wesentlichen und nothwendigen Momente, durch die sich der Begriff der Religion, um zu seiner wahren Bedeutung und allseitigen Bestimmtheit zu gelangen, so fortbewegt, daß das vorangehende Moment die nothwendige Voraussetzung des folgenden ist, aber andererseits auch die untergeordneten Momente ihre immanente Wahrheit haben müssen.

Die drei Principien, die wir auf diese Weise auf die drei Religionen, welchen sie angehören, zurückgeführt haben, haben zunächst die gegenseitige Beziehung noch nicht, in welcher sie uns in den gnostischen Systemen erscheinen. Sie erhalten diese erst durch die zu diesen religionsgeschichtlichen Elementen hinzukommende Religionsphilosophie. Welchen Character hat aber diese Philosophie selbst, wenn wir sie näher betrachten? Es zeigt sich uns bald, daß, so untergeordnet die Stelle ist, welche der heidnischen Religion in der ihr zugewiesenen Materie zukommt, so bedeutend der Antheil ist, welchen sie an der, jene Elemente verbindenden und mit ihrem Geiste durchdringenden Philosophie hat. Diese geht von derselben Ansicht aus, die auch der heidnischen Religion in ihren verschiedenen Hauptformen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, doch im Allgemeinen immer auf dieselbe Weise zu Grunde liegt. Gott und Welt werden durch die Momente eines Processes vermittelt gedacht, der mehr oder minder den Character eines durch physische Geseze bedingten Naturprocesses in sich trägt. Der Hauptunterschied besteht darin, daß einer Proceß entweder von oben nach unten, oder von unten nach oben, entweder vom Vollkommenen zum minder Vollkommenen, oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortgeht. Die eine Richtung kann man im Allgemeinen Emanation, die andere Evolution nennen. Die letztere setzt als Erstes und Ursprüngliches ein Unvollkommenes, das zwar alle Elemente einer höhern Entwicklung

in sich schließt, aber nur die unterste Grundlage für das höhere geistige Leben ist, das sich erst durch eine Reihe von Gestaltungen, in welchen das materielle Princip mit dem geistigen in fortgehendem Kampfe begriffen ist, entwickeln kann. Es ist dieß der Standpunct der griechischen Religion, die ebendeshwegen an die Stelle einer Kosmogonie eine Theogonie setzt, und erst auf der höchsten Stufe den freien, seiner selbst sich bewußten Geist über die materielle Welt sich aufschwingen läßt. Die von dem Emanationsbegriff ausgehende Ansicht ist den orientalischen Religionsystemen eigen, die als erstes Princip den reinen selbstständigen Geist setzen, und die materielle Welt erst dadurch entstehen lassen, daß der Geist durch eine Reihe von Potenzen und Wesen, welche gleich Lichtstrahlen von ihm ausgehen, aber je mehr sie sich von ihm als dem Urlicht entfernen, an innerer Kraft verlieren, und der verdunkelnden Macht eines finstern Principis in sich Raum geben, mit der Materie in Verbindung kommt. Der Name Emanation bezeichnet allerdings diese Ansicht nur unvollkommen und einseitig, da sie sehr verschiedene Modificationen in sich begreift, und vor allem den Kosmogonien der indischen Religionsystemen nicht mit demselben Rechte die Emanations-Idee beigelegt werden kann, wie der zoroastrischen Lehre von Ormuzd und den Lichtwesen, in welchen er sich offenbart, immer aber werden wir als das Wesentlichste und Allgemeinste, das hier in Betracht kommt, dieß ansehen dürfen, daß die Vermittlung zwischen Geist und Materie, den beiden entgegengesetzten Principien, auf irgend eine Weise vom Geiste aus geschieht. Der ewige absolute Geist objectivirt und individualisirt sich, er läßt einen Theil seines Wesens von sich ausgehen, und in die Gewalt der Materie kommen. Daher gehört auch die Vorstellung, nach welcher höhere Geister, die Seelen der Menschen, in Folge eines Falles aus der höhern Region, der



historische und philosophische, oder als Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, im Wesen des Gnosticismus unterschieden haben, kommen hier zunächst die beiden Fragen in Betracht:

1. Welche Bestandtheile des materiellen Inhalts der gnostischen Systeme lassen sich auf die einzelnen Religionsformen zurückführen, die die religionsgeschichtliche Seite des Gnosticismus ausmachen?

2. Welchen Character trägt die über die historischen Elemente sich stellende, und sie in ein bestimmtes Verhältniß zu einander setzende Religionsphilosophie an sich?

Bei der Beantwortung der ersten Frage stellen sich uns sogleich die drei Principien dar, die neben dem höchsten absoluten Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, und von selbst fällt dabei in die Augen, in welchem Verhältniß diese drei Principien zu den drei Religionen stehen, von welchen hier die Rede ist. Wie die christliche durch Christus, die jüdische durch den Demiurg repräsentirt ist, so kann der heidnischen nur die Materie übrig bleiben. Es entspricht dieß vollkommen der Stufenfolge, welche zwischen diesen drei Religionen angenommen wird. Wie die christliche über der jüdischen steht, so wird der jüdischen durchaus ein gewisser Vorzug vor der heidnischen zuerkannt. Nach dieser Ansicht wird daher auch die bekannte Classification, nach welcher die Gnostiker analog der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens, in πνεῦμα, ψυχή, σὰρξ, drei Menschenklassen unterscheiden, die der πνευματικοί, ψυχικοί, und ὑλικοί, oder χοϊκοί, auf die Anhänger der drei Religionen übergetragen. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Juden für das Reich des Demiurg, die Heiden für das Reich der ὑλή, oder des Eatan, die Christen als πνευματικούς für das Volk des höchsten Gottes. Wie die heidnische.

sich auf die beiden äußersten Glieder des Gegensatzes, Gott und die Materie, bezieht, verschiedene Gesichtspuncte unterscheiden. Indem das ewige absolute Wesen die unaussprechliche Stille, in welcher es die reine Identität mit sich selbst ist, und in dem Gedanken seiner selbst vollständig aufgeht (*ἄρρητον, σιγή, ἔννοια*) abbricht, und sich aus dem unergründlichen, in sich verschlossenen Schooße (*βυθός*) zur Entfaltung der in ihm verborgenen Lebenskeime, zur Gestaltung eines besondern Daseyns erschließt, geht es ebendadurch aus der Abstractheit seines Wesens zur concreten Bestimmtheit über, es wird nun erst concreter, selbstbewußter Geist. Nur in diesem Sinne kann es genommen werden, wenn die gnostischen Systeme, und namentlich das valentinianische, das tiefsinnigste und durchdachteste, aus dem absoluten Wesen als erste Emanation den *Noûs* oder *Μονογενῆς*, und mit diesem auch den *Λόγος* hervorgehen lassen. Erst dadurch kommt der absolute Gott, der in der reinen Identität mit sich selbst unbegriffen bleibt, zum Begriff seines Wesens<sup>4)</sup>. In dem *Noûs* oder *Μονογενῆς*, in welchem das göttliche Wesen sich selbst gegenübertritt, und sich zum Object macht, wird die absolute an sich seyende Substanz zum Subject. Es ist daher die Genesis des göttlichen Selbstbewußtseyns,

---

4) Vgl. *Epiph. Haer. XXXI, 5.*, wo aus einer Schrift des Valentinianer angeführt wird: *ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν αὐτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, ὅντα ἐν αὐτῷ ἐν ἀγνοίᾳ. Die ἔννοια* nenne man auch *σιγή*, ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος (das Absolute) ἐτελείωσεν. Vgl. *Iren. contra haer. I, 1.1* (bei *Epiph. a. a. O. c. 10.*) wo von der Eige gesagt wird: *ἀποκυῖσαι Νοῦν ὁμοίον τε καὶ ἰσὸν τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρός. c. 2. τὸν μὲν οὖν προπάτορα—γινώσκουσιν μόνον λέγουσι τῷ ὡς αὐτοῦ γεγονότι Μονογενεῖ, τουτέστι τῷ Νῷ.*

die auf eine der Form des menschlichen Bewußtseyns analoge Weise in den ersten aus der göttlichen Substanz heraustretenden Aeonen dargestellt wird, weswegen die Kirchenlehrer den Gnostikern nicht ohne Grund den Vorwurf machen, daß sie menschliche Formen und Zustände auf das göttliche Wesen übertragen. Dieselben Aeonen aber, in welchen die göttliche Substanz zum Subject wird, sind auch die göttlichen Ideen, nach welchen die Welt gestaltet und gebildet wird. Indem das göttliche Wesen sich selbst offenbart wird, offenbart es sich auch in der Welt, und die Aeonen, von Stufe zu Stufe aus der Idealwelt zur Realwelt herabsteigend, sind so zugleich die Träger und Vermittler der urbildlichen Formen für die materielle Welt. So untergeordnet auch die Stufe ist, auf welcher der Demiurg, der unmittelbare Bildner derselben, an die Reihe der Aeonen sich anschließt, so kann er doch der Welt, die sein Werk ist, keine andere Formen eindrücken, als nur solche, die er selbst von oben herab, durch die Vermittlung der höhern Ordnungen, empfangen hat. Zum Begriffe der Emanation, welchen wir hier festhalten müssen, gehört aber endlich auch dieß, daß das Emanirende in demselben Grade, in welchem es sich von seiner Urquelle entfernt, an Realität und Vollkommenheit verliert. Es ist auch dieß ein Gesichtspunct, aus welchem die Lehre von den Aeonen zu betrachten ist. Je tiefer die Reihe derselben herabsteigt, desto mehr gewinnt das dunkle Princip Macht über das lichte, der Geist ist in die Gewalt der Materie dahingegeben, und es beginnen schon hier die Leiden und Drangsale der Sophia-Achamoth, des letzten der Aeonen, welche die Valentinianer insbesondere mit so lebhaften Farben schilderten. So ist es immer wieder dieselbe Idee der Emanation, die sich uns unter verschiedenen Gesichtspuncten darstellt. Es betrifft jedoch alles dieß nur die Eine Seite des Systems, dem Emaniren und Hervorgehen

aus Gott aber muß auf der andern Seite auch wieder das Zurückgehen und Wiederaufgenommenwerden in die Einheit des göttlichen Wesens entsprechen, und zwischen diese beiden einander entgegengesetzten Seiten fällt sodann noch der ganze Verlauf des leidensvollen Zustandes, in welchem das geistige Princip durch das materielle gebunden und beschränkt, und mehr und mehr von ihm überwältigt ist. Die Leiden der Sophia-Älchamoth, die ganze Periode der Herrschaft des Demiurg, und selbst noch die irdische Erscheinung Christi sind die Momente, die hieher gehören, und ganz die Bestimmung haben, diesen Kampf der beiden Principien so sich entwickeln zu lassen, daß uns alle bedeutungsvollere Seiten desselben zur Anschauung kommen können. Was in der leidenden, schwerbedrängten Sophia-Älchamoth, bei der Klarheit, mit welcher sie sich ihrer Abkunft aus der Geisterwelt bewußt ist, der unendliche Schmerz über die Bewältigung durch die Materie ist, ist in dem tief unter ihr stehenden Demiurg ein unfreier unklarer Zustand, in welchem das Bewußtseyn seines geistigen Elements nicht mehr mächtig ist, obgleich der Geist auf dieser untersten Stufe seiner Selbstentäußerung auch jetzt nicht aufhört, sich durch alle Hemmungen und Gegenwirkungen der Materie hindurchzuarbeiten, bis er endlich, mit Einem Male alle Lichtkräfte in der Einheit des Bewußtseyns sammelnd, mit hellem Strahle hervorbricht, und auch die letzte Krisis, in welcher der Kampf der beiden Principien um so heftiger sich entzündet, je mehr der Moment der entschiedenen Scheidung gekommen ist, überwindend, auf der aufwärts führenden Bahn zum Lichtreich wieder emporstrebt, und alle, in welchen der göttliche Lichtfunke nicht völlig erloschen, die Sehnsucht nach der Erlösung und Befreiung aus den Banden der Materie aufs Neue erwacht ist, auf derselben Bahn hinaufführt. Es fällt von selbst in die Augen, daß diese ganze Sphäre, in welcher sich die gnosti-

ie bewegen, die doppelte Bahn, die sie hier  
terwelt abwärts zur materiellen Welt, bis zur  
schränkung und Verbüßung des lichten Prinz  
as materielle, und dort von diesem äußersten  
wärts zur höchsten Region des Lichtreichs be  
hren Typus in allen jenen Formen der alten  
t, in welchen uns an Licht- und Sonnengotts  
sovielen verwandten Göttergestalten, ein Ge  
biedener Zustände, der Gegensatz von Licht und  
Leben und Tod, von Kampf und Sieg, und  
Reihe von Veränderungen, die das Natur  
inem jährlichen Wechsel durchläuft, als die  
aller religiösen Anschauungen des Alterthums  
gestellt wird. Die Grundidee und Grundan  
immer dieselbe, wenn auch gleich, was uns  
Mythen der alten Religionen nur in der en  
nsten Sphäre des jährlichen Wechsels, des Ma  
scheint, auf dem hohen speculativen Standpunct  
jen Systeme, zum großen, die höchsten Princi  
egensätze, Gott und Welt, Geist und Materie,  
Abseß, Sünde und Erlösung, Abfall und Rück  
enden Gegensatz geworden ist. Was aber hier  
ers hervorgehoben werden muß, ist die Ident  
eistigen Principß, das die gnostischen Systeme  
en Wesen, die den Geist mit der Materie, und  
n die Materie mit dem Geiste vermitteln sollen,  
lassen. Wie sich der ewige absolute Geist, in  
nächst stehenden Aeonen objectivirt, so sind auch  
brigen Wesen, die den Gegensatz zwischen den  
ncipien vermitteln sollen, nur verschiedene For  
estalten, in welche der Geist nach den verschiedenen  
es Verhältnißes zur Materie sich hält, um durch  
Reihe dieser vermittelnden Momente, die er auf  
1 Wege seiner Selbstoffenbarung zu durchlaufen

hat, zur absoluten Einheit mit sich selbst zurückzukehren, und nun erst zum vollen Bewußtseyn derselben zu gelangen. Die ganze Ansicht der gnostischen Systeme muß nothwendig eine verfehlte seyn, wenn wir solche Wesen, welche, wie die Sophia-Achamoth, der Demiurg, Christus, die Wendepuncte des Systems sind, nur als einzelne für sich stehende Wesen betrachten, und ihr Verhältniß zu einander für ein zufälliges und äußerliches halten. Wie es derselbe Gegensatz und Kampf zwischen Geist und Materie ist, der sich durch das ganze System hindurchzieht, so ist es auch derselbe Geist, der hier als die leidende und seufzende Achamoth, dort als der beschränkte, bewußtlos handelnde Demiurg, und dann wieder als der mit dem hellsten Lichte des geistigen Bewußtseyns in die sinnliche Ordnung der Dinge eintretende Christus erscheint, derselbe Geist, der in allen pneumatistischen Wesen, wenn sie, wie es die Aufgabe der Gnosis ist, sich der Verwandtschaft und Identität des concreten individuellen Lebens mit dem höchsten Princip des geistigen Lebens bewußt werden, sich mit sich selbst vermittelt und zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. Selbst in solchen gnostischen Systemen, welche, wie das marcionitische, durch ihren vorherrschenden Dualismus dieses durch alles sich hindurchziehende Band der Identität völlig zerrissen zu haben scheinen, läßt es sich doch, wie sich später zeigen wird, nicht ganz verkennen.

Ist der Begriff der Gnosis auf die hier versuchte Weise bestimmt, so kann auch die Frage über ihren Ursprung einfacher und bestimmter aufgefaßt und beantwortet werden. Die Gnosis nimmt, wie wir gesehen haben, ihren materiellen Inhalt aus den historisch gegebenen Religionen, und hat es ihrem eigentlichen Begriffe nach mit der Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses zu thun, in welchem jene historischen Elemente zu einander stehen.

Daraus folgt von selbst, daß die Gnosis nur auf einem solchen Boden entstehen konnte, auf welchem bereits Elemente aus verschiedenen Religionen in gegenseitige Berührung gekommen waren. Wenn wir daher auch, um den Ursprung der Gnosis zu erforschen, über die christliche Periode zurückgehen können, sofern der christliche Inhalt der Gnosis nur ein einzelnes, nicht wesentlich nothwendiges Element derselben ist, so werden wir dagegen um so mehr, durch den Begriff der Gnosis selbst, auf das Gebiet der jüdischen Religionsgeschichte hingewiesen. Die ersten Elemente der Gnosis konnten daher nur da sich bilden, wo die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in ein solches Verhältniß kam, daß man sich gedrungen fühlte, auf beiden Seiten ein immanentes Princip der Wahrheit anzuerkennen, und sich eben dadurch auch die Aufgabe gestellt sah, was man auf beiden Seiten als wahr anerkannte, in einen bestimmtern innern Zusammenhang zu bringen, und auf Ein Princip zurückzuführen. Es geschah dieß, wie bekannt ist, unter denjenigen Juden, die außerhalb ihres Vaterlandes in Verhältnisse kamen, in welchen sie zwar stets Juden blieben, aber zugleich so manches ablegen und mildern mußten, was sonst zu dem schroffen, streng abgeschlossenen Wesen des Judenthums gehörte, und in einen Kreis sich hinzingestellt sahen, in welchem sie dem Einflusse neuer Ideen und Ansichten sich zu öffnen nicht umhin konnten, so wenig auch dadurch die hohe Verehrung gegen die väterliche Religion geschwächt werden sollte. Mit Recht hat man daher, um die Erscheinungen der christlichen Gnosis genetisch zu erklären, auf Philo, als den treuesten Repräsentanten der alexandrinischen Religionsphilosophie besonderes Gewicht gelegt. Die schon oben aus der Neander'schen Darstellung hervorgehobenen Ideen und Ansichten Philo's, mit welchen, zumal wenn man ins

Einzelne gehen wollte, aus den Schriften Philo noch manches andere zusammengestellt werden könnte, geben den deutlichsten Beweis der nahen Verwandtschaft des philonischen und christlich-gnostischen Standpuncts. Die eigentliche Ursache dieses Verwandtschafts-Verhältnisses aber können wir nur darin finden, daß Philo, als Platoniker, aus der heidnischen Religion und Philosophie Ideen aufnahm, die ihm die jüdische Religion in so vielen Beziehungen in einem ganz andern Lichte erscheinen lassen mußten, als sie den gewöhnlichen Juden erschien. Die platonische Idee der Gottheit, als des absoluten Geistes, des über alles Endliche und menschlich Beschränkte in unendlicher Ferne erhabenen Wesens<sup>5)</sup>, die damit eng

---

5) Diese Idee ist es neben der platonischen Ideenlehre vorzüglich, in welcher der Platonismus durch die Vermittlung der alexandrinischen Religions-Philosophie auf den Gnosticismus eingewirkt hat, die Idee, daß die höchste Gottheit in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Endlichen stehen könne. Alle jene vermittelnde Wesen, die die Gnostiker in so großer Zahl in den weiten Zwischenraum zwischen Gott und die geschaffene Welt eintreten lassen, haben in dieser Idee ihren Grund und Ursprung. Plato selbst hat diese Idee in seinem Timäus seiner Lehre von der Menschenschöpfung besonders so zu Grunde gelegt, daß wir in mehreren gnostischen Systemen in Beziehung auf diese Lehre eigentlich nur ein Nachbild der platonischen Darstellung sehen. Es gehört hieher die Stelle im Timäus S. 41., wo Plato den höchsten Gott, den *δημιουργός* und *πᾶσις*, zu den Göttern sprechen läßt: „damit Sterbliches ist, und dieses All wirklich das All des Ganzen, wendet ihr euch nach eurer Natur zur Schöpfung der Geschöpfe, ahmet die Macht nach, die ich bei eurer Schöpfung offenbart habe. Soweit in ihnen etwas dem Unsterblichen gleichnamiges seyn soll, etwas Göttliches und Beherrschendes, sofern sie stets der Gerechtigkeit und euch gehorchen wollen, will ich den Samen und das Princip da-



zusammenhängende, aus platonischen Elementen gebildete Lehre vom Logos, als dem nothwendigen Organ aller

---

von mittheilen. Im Uebrigen werdet ihr, mit dem Unsterblichen Sterbliches zusammenwebend, die Schöpfer der Geschöpfe." Bgl. S. 66.: „Der Schöpfer des Eitlichen war er selbst, die Hervorbringung des Sterblichen aber überließ er den von ihm Erzeugten, welche ihn nachahmend den unsterblichen Anfang der Seele nahmen, aber ihn sodann mit einem sterblichen Körper umgaben, und noch ein anderes Princip der Seele befügten, das sterbliche, das gewaltige und nothwendige Affectionen in sich hat." Man könnte leicht versucht seyn, eine noch größere Uebereinstimmung zwischen der platonischen Lehre, wie sie im Timäus vorgetragen ist, und den gnostischen Systemen vorauszusetzen. Gott der Urvater, die Intelligenz (νοῦς), die Seele mit ihrer auf die pythagoreische Zahl und den Gegensatz der Einheit und Zweiheit zurückzuführenden Doppelnatur, und die Materie scheinen dieselben Principien in beiden zu seyn, und denselben Gegensatz zwischen Geist und Materie zu bilden. Allein beide Begriffe haben bei Plato nicht dieselbe Bedeutung. Wie wir auch die Materie nehmen, so ist doch der platonische Gott nicht der Geist schlechthin im Gegensatz gegen die Materie, sondern ein mit Selbstbewußtseyn nach bestimmten Begriffen und Zwecken handelnder Welterschöpfer (wie er um so mehr zu nehmen ist, wenn Plato nach Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon, in den von Daub und Kreuzer herausg. Studien Bd. 3. S. 1. f., die Materie sich nicht als etwas selbstständiges gedacht, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthalten hat). Wenn aber auch die Idee eines persönlich gedachten Wesens mehr nur der mythischen Darstellung angehören sollte, so ist doch der Gegensatz zwischen Geist und Materie dadurch anders bestimmt, daß beide nicht als zwei feindliche Mächte, von welchen die eine die andere überwindet und gefangen nimmt, sondern als zwei harmonisch zusammenwirkende Kräfte gedacht werden, weswegen

göttlichen Offenbarungen, der so streng durchgeführte, die ganze Welt- und Lebens-Ansicht bestimmende und bedingende Gegensatz der beiden Principien, des Geistigen

die Welt ganz im Gegensatz gegen die gnostische Ansicht als Kunstwerk betrachtet wird. Vgl. S. 68.: ὁ τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου δημιουργοῦ τὸν ἀντάρχη τε καὶ τὸν τελευτάτου θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπερ-  
τούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐ-  
τός. Vgl. den Schluß des Timäus: καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντός νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν καὶ ὁρατὰ περιέχον εἰκὼν τοῦ νοη-  
τοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελευτάτος γέγονεν, εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὢν. Es ist schon hier derselbe Gegensatz, in welchen später der Neuplatonismus zum Gnosticismus trat. Ebenso antignostisch ist die Bedeutung, die im Zusammenhang mit der Idee eines freien Weltsehers der Idee der Freiheit überhaupt gegeben wird (vgl. Tim. S. 41.: γένεσις πρώτη τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μὴ τις ἐλαττοῖτο. S. 42.: διαθεσμοθετήσας πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴῃ κακίας ἐκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρε τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς αἰθήνην, τοὺς δ' εἰς τᾶλλα, ὅσα ὄργανα χρόνου). Daher darf auch in dieser Beziehung dem Platonismus kein zu unmittelbarer Einfluß auf den Gnosticismus im Ganzen zugeschrieben werden. Uebrigens enthält der Platonismus auch wieder Ideen, die die im Timäus enthaltene Ansicht so modificiren, daß der Platonismus von dieser Seite betrachtet, in einem näheren Verhältniß zur Gnosis erscheint. Alle Materie hat, wenn auch die Materie nicht das Princip des Bösen ist, doch einen den Geist beschwerenden, verdunkelnden und verunreinigenden Einfluß, und die Idee eines Falles der Seelen ist, so wenig sie auch im Timäus hervortritt, doch nicht minder platonisch. Die speciellere Einwirkung des Platonismus kann erst bei den einzelnen gnostischen Systemen nachgewiesen werden.

und Materie, des Idealen und Realen, diese Ideen vorzüglich bildeten den Inhalt einer Religionsphilosophie, welcher gegenüber das Judenthum nach seinem gewöhnlichen äußerlichen Sinne nur auf einer untergeordneten Stufe erschien, von welcher aus es erst höher gehoben werden mußte, um dem neugewonnenen religiösen Bewußtseyn auf eine würdige Weise zu entsprechen. Die Ausgleichung dieser beiden Elemente, des philosophischen und historischen, welche beide zusammen auf diesem neuen Standpunkt den wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseyns ausmachten, fand man in der Allegorie, dem sinnreich gewählten Mittel, um dem starren Buchstaben einen neuen Geist einzuhauchen, um, was zunächst die Sache selbst zu seyn schien, in eine bloße Form zu verwandeln, in eine bildliche Form, in welcher nun die Ideen, von welchen man sich nicht mehr trennen konnte, die man aber doch nur durch die Vermittlung der heiligen Religionschriften, als sein wahres Eigenthum betrachten zu können glaubte, als der wahre geistige Inhalt derselben sich reflectirten. Es gab daher nun ein doppeltes Judenthum, ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein esoterisches und exoterisches. Die Einheit beider sollte zwar darin bestehen, daß sie sich nur wie Geist und Buchstabe, wie Seele und Leib, wie Inhalt und Form zu einander verhielten, aber es war doch auch so ein Unterschied gesetzt, welcher noch weiter führen mußte. Sobald die Allegorie ihr Ansehen verlor, was nothwendig geschehen mußte, wenn man nicht mehr dasselbe Interesse haben konnte, die jüdische Religion als die absolut wahre geltend zu machen, während dagegen die Ideen selbst, die die Allegorie als künstliche Vermittlerin des Speculativen und Historischen hervorgerufen hatten, dieselbe Herrschaft über die Geister ausübten, war ebendadurch das Judenthum auf eine Stufe herabgesunken, auf welcher es nur für eine

untergeordnete und unvollkommene, nur vermittelnde und vorbereitende Form der Religion gehalten werden konnte. Dieß ist es, was sich uns schon vom philonischen Standpunkt aus für die genetische Erklärung der Gnosis ergibt. Wie aber schon das Daseyn der Allegorie bei Philo in die vorphilonische Zeit zurückweist, so begegnen uns in derselben Zeit auch andere Erscheinungen, welche sehr beachtenswerthe Momente darbieten. Schon die alexandrinische Uebersetzung des A. T., diese älteste Urkunde der alexandrinisch-jüdischen Bildung, zeugt in mehreren Stellen, in welchen sie von dem hebräischen Text auffallend abweicht, von einer Ansicht, welche Gott nicht auf dieselbe Weise, wie die göttliche Wirksamkeit in den hebräischen Büchern des A. T. dargestellt ist, sichtbar und unmittelbar in die sinnliche Welt einwirken läßt, sondern das Wesen Gottes für durchaus unsichtbar und übersinnlich hält <sup>6)</sup>. Schon damals muß demnach unter den alexandrinischen Juden durch den Einfluß, welchen fremde Ideen auf sie gewannen, das Streben erwacht seyn, ihren alttestamentlichen Begriff von dem Wesen Gottes soviel möglich zu idealisiren, was sodann die nothwendige Folge hatte, daß man in demselben Verhältniß, in welchem man das Wesen Gottes zurücktreten ließ, um so mehr Gewicht auf die, die göttliche Wirksamkeit vermittelnden, göttlichen Kräfte und höhern Geister legte. Daher die auch aus neutestamentlichen Stellen bekannte alexandrinische Vorstellung, daß selbst das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern nur durch die Vermittlung von Engeln geoffenbart worden sey. Bestimmtere Beweise derselben immer mehr sich befestigenden und ausbildenden Geistesrichtung finden

---

6) Vgl. Schröder Geschichte des Urchristenthums I. Bd. Philo und die alexandrinische Theosophie 2ter Th. Stuttgart 1831. S. 8. f.

wir in den Apokryphen des N. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen. Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes setzte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfnis fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des N. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunkt aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Princip., durch welches in der Welt überhaupt, wie im Leben des Menschen die Superiorität des Geistes über die Materie bedingt ist. In welchem Zusammenhang aber diese Idee mit der Genesis der gnostischen Systeme steht, ist schon daraus zu ersehen, daß alle jene höheren Aeonen, die aus dem Wesen der sich selbst offenbarenden und objectivirenden Gottheit hervorgehen, im Grunde nichts anders sind, als eine Explication des ursprünglichen Logosbegriffs. Je größer daher der Antheil ist, welchen das Buch der Weisheit an der Entwicklung und Ausbildung einer Idee hat, in welcher jüdische und heidnische Elemente so innig mit einander verschmolzen, um so wichtiger ist auch die Bedeutung, die ihm schon in dieser Hinsicht in der Untersuchung unserer Frage zukommt. Was aber dabei noch besonders in Betracht kommt, ist die eigene Art und Weise, wie die Weisheit schon hier im Kampfe mit einem ihr widerstrebenden feindlichen Princip erscheint. Im zehnten Kap. v. 1. f. zeigt der Verfasser aus der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes und des israelitischen Volkes, wie die Weisheit wirke. „Sie war es“, wird gesagt, „die den Erstgeschaffenen, den Vater der Welt, noch allein seyend, bewahrte, und nachher ihn herauszog aus seiner Uebertretung, und ihm Kraft gab, über alles zu herrschen. Von ihr fiel jener Ungerechte (Kain) ab, in seinem Zorn, und als die Erde um seinerwillen überfluthet wurde, war es wiederum die Weisheit, die sie rettete, indem sie auf geringem Holze den Gerechten durch die Fluthen steuerte. Sie war es auch, die, als die Völker in einmüthiger Bosheit zusammenstimmten, den Gerechten (Abraham) fand, ihn unsträflich vor Gott bewahrte, und, bei zärtlicher Kindesliebe, stark erhielt. Sie war es, die den Gerechten (Noth), als die Gottlosen umkamen, rettete, daß er dem Feuer entflohe, welches auf die Feuerstätte herabfiel: sie rettete die, welche sie pflegten, aus Mühseligkeit. Sie

**zusammenhängende, aus platonischen Elementen gebildete Lehre vom Logos, als dem nothwendigen Organ aller**

---

von mittheilen. Im Uebrigen werdet ihr, mit dem Unsterblichen Sterbliches zusammenwebend, die Schöpfer der Geschöpfe." Vgl. S. 66.: „Der Schöpfer des Edtlichen war er selbst, die Hervorbringung des Sterblichen aber überließ er den von ihm Erzeugten, welche ihn nachahmend den unsterblichen Anfang der Seele nahmen, aber ihn sodann mit einem sterblichen Körper umgaben, und noch ein anderes Princip der Seele befügten, das sterbliche, das gewaltige und nothwendige Affectionen in sich hat." Man könnte leicht versucht seyn, eine noch größere Uebereinstimmung zwischen der platonischen Lehre, wie sie im Timäus vorgetragen ist, und den gnostischen Systemen vorauszusetzen. Gott der Urvater, die Intelligenz (νοῦς), die Seele mit ihrer auf die pythagoreische Zahl und den Gegensatz der Einheit und Zweiheit zurückzuführenden Doppelnatur, und die Materie scheinen dieselben Principien in beiden zu seyn, und denselben Gegensatz zwischen Geist und Materie zu bilden. Allein beide Begriffe haben bei Plato nicht dieselbe Bedeutung. Wie wir auch die Materie nehmen, so ist doch der platonische Gott nicht der Geist schlechthin im Gegensatz gegen die Materie, sondern ein mit Selbstbewußtseyn nach bestimmten Begriffen und Zwecken handelnder Welterschöpfer (wie er um so mehr zu nehmen ist, wenn Plato nach Böckh über die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon, in den von Daub und Kreuzer herausg. Studien Bd. 3. S. 1. f., die Materie sich nicht als etwas selbstständiges gedacht, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthalten hat). Wenn aber auch die Idee eines persönlich gedachten Wesens mehr nur der mythischen Darstellung angehören sollte, so ist doch der Gegensatz zwischen Geist und Materie dadurch anders bestimmt, daß beide nicht als zwei feindliche Mächte, von welchen die eine die andere überwältigt und gefangen nimmt, sondern als zwei harmonisch zusammenwirkende Kräfte gedacht werden, weswegen

werdenden Welt bestehen muß, der Grundtypus ist immer derselbe, eine Dualität von Principien, in deren Gegensatz das Gute und Reine nur kämpfend und ringend sich entwickeln kann. Alles, was auf diese Weise mit den Ideen und Lehren des A. T. verbunden wurde, und den einfachen theokratischen Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte Entwicklungsgesetzen unterwarf, an welchen die Speculation größern oder geringern Antheil nahm, bildet in demselben Verhältniß einen Uebergang zu den Erscheinungen des Gnosticismus, in welchem nun erst das Judenthum eine ganz andere Form und Gestalt erhielt. Je mehr sich das alexandrinische Judenthum von dem gewöhnlichen unterschied, desto ähnlicher wurde es der gnostischen Religionsphilosophie. Schon bei Philo sehen wir daher das alexandrinische Judenthum zu dem gewöhnlichen in einen ganz analogen Gegensatz treten, wie in den Systemen der Gnostiker das speculative Element über das historische sich stellt. Aber wir dürfen ja überdies nicht bloß bei demjenigen stehen bleiben, was wir in den Schriften Philo's und in den Apokryphen finden. Ein noch auffallenderes Zeugniß der Umgestaltung, die das Judenthum bereits erfahren hatte, gibt uns das in jedem Falle vorphilonische, ohne Zweifel aber in eine weit ältere Zeit zurückgehende Daseyn der beiden merkwürdigen Secten, der Therapeuten und Essener. Sie bekannten sich zwar zur jüdischen Religion, hatten sogar eine ganz ausgezeichnete Verehrung gegen Moses, den großen göttlichen Gesetzgeber, beobachteten gewisse Institutionen der väterlichen Religion, wie namentlich die Sabbathfeier und den Beschneidungsritus, mit der größten Gewissenhaftigkeit, verwurfen aber auf der andern Seite alle Thieropfer und den ganzen damit zusammenhängenden Tempelcultus auf eine so entschiedene Weise, daß wir dadurch einen sehr bestimmten Begriff von dem Gegensatz, welchen sie als Ju-



den gegen das gewöhnliche Judenthum bildeten, erhalten. Als die innere Ursache aber, die diesen tiefeingreifenden Gegensatz hervorgerufen hatte, tritt uns auch hier wieder die pythagoreisch-platonische Ansicht entgegen, die sich durch alle diese religiösen Erscheinungen, deren Verhältniß wir hier zu bestimmen suchen, als das geistige, einen innern tiefern Zusammenhang bewirkende Element hindurchzieht, und sich auch bei den Therapeuten und Essenern durch die hohe überschwängliche Idee von dem unsichtbaren, ungreiflichen, absolut reinen Lichtwesen der Gottheit, durch die Lehre von gewissen Mittelwesen, die die große Kluft zwischen Gott und Welt auf irgend eine Weise ausfüllen sollen (wie ja die Essener insbesondere auf die Lehre von den Engeln das größte Gewicht legten), durch den streng durchgeführten Gegensatz zwischen Geist und Materie, und durch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und practischen Grundsätze characterisirt. Wie bei Philo die Allegorie als ein schwaches Band erscheint, um die beiden Seiten, in welche sich nun das Judenthum getrennt hatte, das speculative, pneumatische, und das historisch gegebene, buchstäbliche zusammenzuhalten, so konnte es auch bei den Therapeuten und Essenern nicht anders seyn, aber es scheint bei ihnen sogar schon ein noch größerer Riß geschehen zu seyn. Hielten sie ihre Opfer-Ansicht consequent fest, so mußten sie, wie es scheint, einen großen Theil der mosaischen Institutionen als fremdartige Bestandtheile, als eine erst im Laufe der Zeit entstandene Verfälschung der ächten väterlichen Religion betrachten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ansichten über wahres und falsches Judenthum, über das Verhältniß von Tradition und Schrift, wie wir sie bei den Ebioniten finden, schon ihnen angehört. War aber einmal die ursprüngliche, von Alters her überlieferte Ansicht vom Wesen und Character der jüdischen Religion so wesentlich eine andere geworden, war

auch nur bei einem Theile des Mosaismus der Ausdruck auf göttlichen Ursprung so in Zweifel gezogen oder geradezu geläugnet, wie wir es hier bereits finden, welcher geringe Schritt blieb noch übrig, um das Judenthum vollends auf die Stufe in dem religiösen Entwicklungsgang der Menschheit herabzusetzen, die ihm die Gnostiker anzuweisen pflegten? Dieser weitere Schritt mußte eine notwendige Folge des Einflusses seyn, welchen das Christenthum als ein neu hinzukommendes Element der religiösen Entwicklung gewann. Je geneigter man an sich schon war, über die beschränkte Sphäre des gewöhnlichen Judenthums hinauszugehen, mit desto größerem Interesse mußte man eine Religion aufnehmen, die sich selbst als die Ergänzung und Vollendung dessen ankündigte, was das Judenthum noch mangelhaft und unvollendet gelassen hatte. Die mit dem Judenthum bereits verbundene, speculative Religionsphilosophie enthielt so vieles in sich, woran sich gerade die eigenthümlichsten Lehren des Christenthums auf eine höchst befriedigende Weise anschließen konnten. Es kam nur darauf an, demjenigen, was aus dem eigenthümlichen Inhalt des Christenthums aufgenommen wurde, eine solche Form und Gestalt zu geben, daß es mit dem Uebrigen zu einer Einheit verbunden, und durch denselben Grundtypus bestimmt wurde, welchen der das Ganze beherrschende Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, demselben ausdrückte. Dieß ergab sich jedoch von selbst, da die Ideen, ihrem abstracten Inhalte nach gedacht, immer dieselben blieben, und sich nur in ihrer concreten Erscheinung anders gestalteten. Wie sie zuvor durch die alexandrinische Allegorie in die Farbe des Judenthums getaucht worden waren, so trugen sie nun das Gepräge des Christenthums an sich. Aber eben diese concretere Gestaltung war zugleich auch ihrem Inhalte nach ihre weitere Fortbil-

wir in den Apokryphen des N. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechtthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes setzte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfniß fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des N. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunkt aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Grundformen, in welchen die Idee der Religion sich realisirte, das Heidenthum, Judenthum und Christenthum nach ihrem äussern und innern Verhältniß zu einander, die Begriffe und Formen bildeten nun die integrirenden Momente

Wir werden, wie oben bemerkt worden ist, um den Ursprung der Gnosis zu erklären, zunächst auf ein Religions-Gebiet zurückgeführt, in welchem die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in Berührung kam. Es ist dieß noch nicht die christliche Gnosis, um aber die Gnosis in ihrem wahren Wesen und Princip aufzufassen, müssen wir, das Wesentliche und minder Wesentliche trennend, in der Entstehung der Gnosis selbst verschiedene Momente unterscheiden. Wenn daher auch die christliche Gnosis die Vollendung der Gnosis ist, so ist doch das christliche Element der Gnosis kein so wesentliches, daß nicht die Gnosis auch ohne dieses Element immer noch Gnosis wäre. Wie wir aber vom christlichen Element abstrahiren können, so können wir auch noch weiter gehen, und auch das jüdische nicht gerade als ein wesentliches Element der Gnosis betrachten. Denn wenn auch die Gnosis, sofern sie Religionsgeschichte ist, das Judenthum und Christenthum als historische Elemente in sich aufnimmt, so ist doch das, die gegebenen historischen Elemente zur Einheit verknüpfende, Princip immer nur jene über die Religionsgeschichte sich stellende Religionsphilosophie, die weder jüdischen noch christlichen Ursprungs ist. Sie gehört vielmehr, wie schon gezeigt worden ist, ihrem Princip nach, dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie an, konnte nur auf diesem entstehen, und ist selbst als das Eigenthümlichste zu betrachten, wodurch sich die heidnische Religion von der jüdischen und christlichen unterscheidet. Denn nichts anderes greift so tief in das Wesen dieser Religionen ein, als der Unterschied zwischen einem, in freier ethischer Persönlichkeit, über der

war es, die den vor seines Bruders Zorn flüchtigen Gerechten (Jakob) auf geraden Wegen leitete, ihm das Reich Genes zeigte, und ihm die Erkenntniß des Heiligen gab, und ihn im harten Kampfe belohnte. Sie war es, die den verkauften Gerechten (Joseph) nicht verließ, sondern ihn vor der Sünde behütete, mit ihm in den Kerker hinabstieg, und ihn in Banden nicht verließ, bis sie ihm zu brachte das Scepter des Königreichs und Gewalt über seine Unterdrücker. Sie war es, die ein heiliges Volk und ansträfliches Geschlecht erlöste von den bedrängenden Völkern. Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes, und widerstand furchtbaren Königen durch Wunder und Zeichen, sie gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeit, leitete sie auf wunderbarem Wege, und war ihnen Schirm am Tage und Sternenlicht bei Nacht. Sie ließ ihre Werke gelingen durch die Hand des heiligen Propheten.“ — Auf dieselbe Weise, wie hier die Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht, von Periode zu Periode, bewahrend und errettend in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit eingreift, ist sie auch in den Systemen der Gnostiker das Princip, das mit der Macht des Bösen in stetem Kampfe begriffen, doch immer siegreich hindurchdringt, und sich ein pneumatisches Geschlecht durch alle Wechsel des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß erhält, wie ja auch der Verfasser des Buches der Weisheit (7, 22.) von ihr rühmt, daß sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteige und Gottesfreunde und Propheten bilde. Ja, wenn auch der fortgehende Gegensatz gegen die widerstrebende Macht des Bösen, mit welcher die Weisheit in der Geschichte der Patriarchen und des israelitischen Volkes zu kämpfen und zu ringen hat, noch sehr verschieden ist von den Leiden und Drangsalen, die sie als Sophia-Achamoth in dem feindlichen Conflict der beiden entgegengesetzten Principien, des Geistes und der Materie, in der

werdenden Welt bestehen muß, der Grundtypus ist immer derselbe, eine Dualität von Principien, in deren Gegensatz das Gute und Reine nur kämpfend und ringend sich entwickeln kann. Alles, was auf diese Weise mit den Ideen und Lehren des A. T. verbunden wurde, und den einfachen theokratischen Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte Entwicklungsgesetzen unterwarf, an welchen die Speculation größern oder geringern Antheil nahm, bildet in demselben Verhältniß einen Uebergang zu den Erscheinungen des Gnosticismus, in welchem nun erst das Judenthum eine ganz andere Form und Gestalt erhielt. Je mehr sich das alexandrinische Judenthum von dem gewöhnlichen unterschied, desto ähnlicher wurde es der gnostischen Religionsphilosophie. Schon bei Philo sehen wir daher das alexandrinische Judenthum zu dem gewöhnlichen in einen ganz analogen Gegensatz treten, wie in den Systemen der Gnostiker das speculative Element über das historische sich stellt. Aber wir dürfen ja überdies nicht bloß bei demjenigen stehen bleiben, was wir in den Schriften Philo's und in den Apokryphen finden. Ein noch auffallenderes Zeugniß der Umgestaltung, die das Judenthum bereits erfahren hatte, gibt uns das in jedem Falle vorphilonische, ohne Zweifel aber in eine weit ältere Zeit zurückgehende Daseyn der beiden merkwürdigen Secten, der Therapeuten und Essener. Sie bekannten sich zwar zur jüdischen Religion, hatten sogar eine ganz ausgezeichnete Verehrung gegen Moses, den großen göttlichen Gesetzgeber, beobachteten gewisse Institutionen der väterlichen Religion, wie namentlich die Sabbathfeier und den Beschneidungsritus, mit der größten Gewissenhaftigkeit, verwurfen aber auf der andern Seite alle Thieropfer und den ganzen damit zusammenhängenden Tempelcultus auf eine so entschiedene Weise, daß wir dadurch einen sehr bestimmten Begriff von dem Gegensatz, welchen sie als Ju-

den gegen das gewöhnliche Judenthum bildeten, erhalten. Als die innere Ursache aber, die diesen tiefeingreifenden Gegensatz hervorgerufen hatte, tritt uns auch hier wieder die pythagoreisch-platonische Ansicht entgegen, die sich durch alle diese religiösen Erscheinungen, deren Verhältniß wir hier zu bestimmen suchen, als das geistige, einen innern tiefen Zusammenhang bewirkende Element hindurchzieht, und sich auch bei den Therapeuten und Essenern durch die hohe überschwängliche Idee von dem unsichtbaren, unergreiflichen, absolut reinen Lichtwesen der Gottheit, durch die Lehre von gewissen Mittelwesen, die die große Kluft zwischen Gott und Welt auf irgend eine Weise ausfüllen sollen (wie ja die Essener insbesondere auf die Lehre von den Engeln das größte Gewicht legten), durch den streng durchgeführten Gegensatz zwischen Geist und Materie, und durch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und practischen Grundsätze characterisirt. Wie bei Philo die Allegorie als ein schwaches Band erscheint, um die beiden Seiten, in welche sich nun das Judenthum getrennt hatte, das speculative, pneumatische, und das historisch gegebene, buchstäbliche zusammenzuhalten, so konnte es auch bei den Therapeuten und Essenern nicht anders seyn, aber es scheint bei ihnen sogar schon ein noch größerer Riß geschehen zu seyn. Hielten sie ihre Opfer-Ansicht consequent fest, so mußten sie, wie es scheint, einen großen Theil der mosaischen Institutionen als fremdartige Bestandtheile, als eine erst im Laufe der Zeit entstandene Verfälschung der ächten väterlichen Religion betrachten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ansichten über wahres und falsches Judenthum, über das Verhältniß von Tradition und Schrift, wie wir sie bei den Ebioniten finden, schon ihnen angehört hätten. War aber einmal die ursprüngliche, von Alters her überlieferte Ansicht vom Wesen und Character der jüdischen Religion so wesentlich eine andere geworden, war

demjenigen beurtheilt werden, was ich an einem andern Orte über das Verhältniß desselben zum Manichäismus nachgewiesen habe <sup>11)</sup>). Derselbe Gelehrte, welchem wir die gründlichsten Untersuchungen über die Religionslehren des Buddhismus verdanken, hat zugleich selbst auch auf die Verwandtschaft der alten Gnosis mit denselben aufmerksam gemacht <sup>12)</sup>), und je mehr unsere Kenntniß des Buddhismus sich erweitert, desto weniger läßt sich auch dieses Verwandtschaftsverhältniß in Zweifel ziehen <sup>13)</sup>). Wie sich die Gnosis durchaus in dem Gegensatz von Geist und Materie bewegt, so beruht auch „das ganze System des Buddhismus auf dem durch Geist und Natur (oder Materie) bewirkten Dualismus, welcher sich in den Erscheinungen der Weltformation offenbart, und der Zweck seiner Lehre geht dahin, diesen Dualismus durch die Befreiung der in den Banden der Natur gefangenen Geister

---

11) Das Manichäische Religionsystem aus den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. S. 434. f.

12) J. J. Schmidt in der Abhandlung: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionsystemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus. Leipz. 1828.

13) Es sind hierüber besonders zu vergleichen die neuern wichtigen Untersuchungen Schmidt's über den Buddhismus in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersburg. VI. Série. Sciences politiques, Histoire, Philologie. T. I. Livr. 2. 1830. S. 89. f. die Abhandlung über einige Grundlehren des Buddhismus. Livr. 3. 1830. S. 221. f. Ueber einige Grundlehren des Buddhismus. Zweite Abhandlung. T. II. Livr. 1. 1832. S. 4. f. Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhisten als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhismus. S. 41. f. Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer.



ung<sup>7)</sup>. Wenn nun schon durch das neu hinzugekommene Element des Christenthums der Gesichtskreis, in welchem man den religiösen Entwicklungsgang der Menschheit in einer Reihe aufeinander folgender Momente als ein zusammenhängendes Ganzes aufzufassen bemüht war, bedeutend erweitert, und die Veranlassung gegeben werden mußte, dem Blick in die höhere Geisterwelt, aus welcher Christus als absteigender Aeon herabgekommen war, um in sie wieder zurückzukehren, eine ausgedehntere Richtung zu geben, so kommt noch ausserdem in Betracht, daß überhaupt in jener Zeit, zwischen Philo und dem Hervortreten der ersten

---

7) Als Beispiel eines solchen Verhältnisses, in das eine schon früher vorhandene Religionslehre zum Christenthum trat, ist wohl die von dem Apostel Paulus in dem Briefe an die Colosser bestrittene Secte anzusehen. Der Hauptanknüpfungspunct, in welchem das Christenthum an die Lehre dieser Secte sich anschließen konnte, war ohne Zweifel ihre Angelologie. In dieser hauptsächlich bestand die Philosophie oder Theosophie, die ihnen beigelegt wird Col. 2, 8. 18. Die hohe Bedeutung aber, die sie den Engeln gaben, konnte sie für sie nur deswegen haben, weil sie ihnen eine vermittelnde und erlösende Thätigkeit in Beziehung auf die Menschen zuschrieben. Der Glaube an das Christenthum setzte voraus, daß sie dieselbe Thätigkeit, die sie den Engeln zuschrieben, auf Christus übertrugen. Aber die Gefahr des Irrthums lag nun darin, daß ihre Angelologie mit der Christologie des Christenthums immer wieder zusammenfloß, oder diese sogar verdrängte. Nur hieraus lassen sich die nachdrücklichen Erklärungen begreifen, die der Apostel gerade in diesem Briefe über die ganz eigenthümliche, über alle Vergleichung hohe, Würde Christi gibt. Gehörte jene Secte, wie mir am wahrscheinlichsten ist, zu den Essenern, so sehen wir auch an ihr ein Beispiel, wie der Essäismus insbesondere mit dem Christenthum sich verband, in dieser Verbindung aber gewöhnlich nur eine neue Form der Gnosis erzeugte.

Weltentstehung in der dreifachen Lichtregion (dem sogenannten zweiten Dhjana), die nebst den Keimen der Natur auch die Intelligenz in der Vielheit enthält<sup>17)</sup>. Der wichtigste Punkt aber, in welchem sich die Gnosis und der Buddhismus berühren, bleibt immer der strenge Gegensatz zwischen Geist und Materie, die Grundansicht des Buddhismus, daß nur der Geist das Ewige, Substanzielle, das durch sich selbst Freie ist, daß es nichts Höheres und Wesentlicheres gibt, als den freien Geist, der dem Buddhismus, als das einzige wahrhaft Daseyende erscheint. Der Geist ist frei durch Willen und Bewußtseyn seines Selbst, unfrei nur in den Banden der Natur, solange er sich dieselben gefallen, sich von den Formen der Materie anziehen und festhalten läßt, wodurch er des Bewußtseyns seiner Natur, welche die Freiheit ist, mehr oder weniger verlustig geht<sup>18)</sup>. Ebendarauf beruht der Gegensatz des Nirwana und Sansara. Nirwana ist das völlig Immaterielle und Absolute, das in keinerlei Weise auf die Materie einwirkt, jener Zustand, zu welchem der Geist erst dann gelangt, wenn er den Naturlauf völlig vollbracht, und nach Abstreifung aller materiellen Formen von allen Beziehungen zur Materie sich frei gemacht hat<sup>19)</sup>. Sansara ist die materielle Welt, die Welt des Geburtswechsels, das beständig wogende Meer, in welchem der Kreislauf der Metempsychose sich fort und fort bewegt<sup>20)</sup>. Mit dem Austritt aus dem Sansara und dem Eintritt in das Nirwana nimmt jede Wiedergeburt nach den Gesetzen des

---

17) Ueber die tausend Buddhas S. 47.

18) Ueber die tausend Buddh. S. 48. f.

19) Ueber die tausend Buddh. S. 50.

20) Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. Zweit: Abh. S. 223.

hilfs als der Thaten ein Ende, nur im Nirwana kommt  
 her der Geist zu seiner Ruhe, jenseits desselben aber ist  
 ne Ewigkeit, und keine fortdauernde, ununterbrochene  
 uhe denkbar<sup>21)</sup>. Dieser Gegensatz ist aber selbst nur  
 einbar, und die Grundansicht des Buddhismus von  
 m absoluten Gegensatz zwischen Geist und Materie schließt  
 ch, die Grundidee in sich, daß Sansara und Nirwana  
 che verschieden, oder alle drei Welten leer sind, was  
 viel sagen will: außer der in allen drei Welten zerstreut  
 n, ewigen, immateriellen, und daher nach materiellen  
 begriffen leeren Intelligenz<sup>22)</sup> ist nichts vorhanden, ins-  
 m die Formen, mit welchen diese Intelligenz sich verbind-  
 en kann, ihrer Dauerlosigkeit wegen für nichts und folg-  
 ch für leer gelten. Da nun Sansara, oder der Kreislauf  
 er gefangenen Intelligenz durch alle Stufen und Gestalten  
 er Materie, ein Ende nehmen muß, da die zwar gefang-  
 ene, aber dessen ungeachtet allein eine Fortdauer habende  
 Intelligenz endlich befreit wird, und zu ihrem Ursprung zu-  
 rückkehrt, so ist der Feind dieser Intelligenz, der Sansara  
 ur insofern scheinbar von Nirwana verschieden, als er  
 ie vermittelt der Lockungen der Sinnenwelt in seinen Ban-  
 en verstrickt zu erhalten, und ihr das Bewußtseyn, daß

---

21) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 240. Ueber die  
 sog. dritte Welt S. 22. Ueber die Bedeutung der beiden  
 Sanskritworte Sansara und Nirwana s. die Abh. über die  
 Verw. der gnost. theos. Lehren S. 11. Sansara bedeutet die  
 Welt der vergänglichen Erscheinungen, und den Kreislauf  
 der Metempsychose, Nirwana ewige Glückseligkeit, gänzliche  
 Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in der-  
 selben und Vereinigung mit der Gottheit.

22) Ueber die tausend Buddh. S. 50. Das Leere ist das  
 völlig Immaterielle. Man denke hier an die gnostischen Be-  
 griffe des  $\pi\lambda\eta\gamma\omega\mu\alpha$  und  $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\mu\alpha$ .

ke dem Nirwana angehöre, zu rauben sucht. Mit dem Erwachen dieses Bewußtseyns strebt die Intelligenz sich zu befreien, und tritt entweder stufenweise oder unmittelbar, je nach dem Grade der erlangten Erkenntniß, in ihren eigenthümlichen Zustand, das Nirwana, wobei der Sansara, dem nur die Intelligenz ein scheinbares Daseyn verlieh, in nichts zurückfällt. Alle drei Welten sind also leer, d. h. außer der immateriellen und unwahrnehmbaren Intelligenz ist nichts in ihnen, das Daseyn dieser Welten ist nur scheinbar durch den Sansara bedingt, und mit dem Aufhören desselben gibt es nur Eine, oder vielmehr gar keine Welt, indem, wenn einmal jede zerstreute und vereinzelte Intelligenz in die große Einheit zusammengefloßen seyn wird, von keiner Welt mehr die Rede seyn kann <sup>23)</sup> — ein die Welt- und Lebens-Ansicht bestimmender Dofetismus, welchem gegenüber der gnostische Dofetismus, mit allem, was mit ihm zusammenhängt, nur als ein matter, getrübler Reflex erscheint. Die hierin sich darlegende, unverkennbare Verwandtschaft der Gnosis und des Buddhismus wird nur um so überraschender, je weiter sie verfolgt wird. Wie die Gnostiker dem Demiurg vorzugsweise das Prädicat der Gerechtigkeit beileigten, und deswegen auch die Gerechtigkeit als das in der von ihm beherrschten Welt waltende Gesetz betrachteten, so ist es auch im Buddhismus der Begriff der Gerechtigkeit, welcher der materiellen Welt ihren eigenthümlichen Character gibt. Das buddhaistische Schicksal ist nichts anders, als der concrete, in dem steten nothwendigen Zusammenhang der Schuld und der Strafe sich realisirende Begriff der Gerechtigkeit. Solange der Sansara fortbesteht, vergißt das durch Thaten, Handlungen oder Gedanken bedingte, unversöhnte

---

23) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 223.

Schicksal sein Recht nicht, sondern fordert dasselbe immer gebieterisch. Die Schuld ist das sogenannte Schicksal der Buddhasisten, und dictirt die Gesetze derselben sowohl für die ganze Natur, als für den geringsten Theil oder Genossen derselben, und diesen Gesetzen ist die noch unfreie, oder noch nicht in das buddhaistische Nirwana eingegangene, Intelligenz unbedingt unterworfen. Daher ist auch die Lichtregion kein Ort der Ruhe, da alles der Materie Angehörige unabweichbaren Beziehungen und strengen Consequenzen unterworfen bleibt, sie ist nur der Sammelplatz der Schuld in verklärten Zustände, die gebüßt werden muß, und die noch unbefriedigte Schicksalsforderung ist die Grundursache zu jeder neuen Weltentstehung. Erst im Nirwana hört die Herrschaft des Schicksals auf<sup>24)</sup>. Von selbst schließt sich hier auch die, in der Gnosis und im Buddhismus auf gleiche Weise begründete, Idee der Erlösung und einer von der höhern Welt ausgehenden erlösenden Thätigkeit an. Der Zweck der Erscheinung der Buddhas im menschlichen Körper, oder in Verkörperungen, die den verschiedenen Zeitverhältnissen und Umständen am angemessensten sind, ist mittelst des Lichts und der Maia, und mit völlig freier Macht über die Materie, ist die Erlösung aus dem beständigen wogenden Meere des Sansara, dem Kreislauf der Metempsychose, um die in der dritten Welt lebenden Wesen, die Folge des durch Thaten bedingten, unerbittlichen Vergnissens an Straf- und Prüfungsorte gebannt sind, frei zu machen, und sie auf den Weg zu führen, auf welchem eine vollständigen Erlösung entgegengehen können, oder die genetische Fortsetzung der Schöpfung in dieser Welt durch Befreiung der in derselben zerstreuten intellectuellen Theile aus den Banden des Sansara zu hemmen. Eine

---

24) Ueber die sog. dritte Welt S. 22. f.

solche Offenbarung kann nicht anders stattfinden, als durch eine Verbindung 'Buddha's oder auch eines Theils seiner Intelligenz mit der Materie, es sey durch Annahme irgend eines Scheinkörpers nach Wahl und Willkühr, oder auf dem gewöhnlichen Wege der Geburt. Da aber die *Bodhisattvas*, ungeachtet ihrer sonstigen unbegrenzten Machtvollkommenheit nicht im Stande sind, den Wirkungen der unerbittlichen Gesetze des durch Thaten bedingten Schicksals gewaltsam entgegenzuhandeln, und die ganze Kosmogonie ein Werk oder eine Wirkung dieses Schicksals ist, so kann ihre Wirksamkeit keine directe seyn. Sie können nur die vernunftbegabten Wesen auf das durch Thaten unerbittlich bedingte Schicksal aufmerksam machen; und ihnen einerseits die strafenden Folgen zeigen, die jede in diesem Leben vergangene, ungerechte Handlung für eine folgende Geburt unfehlbar bedingt, so wie andererseits ihnen die Belohnungen vorhalten, die für die Zukunft aus verdienstlichen Thaten und Bestrebungen erwachsen<sup>25</sup>). Endlich mag hier auch noch kurz bemerkt werden, welche Stellung im Weltganzen dem Menschen sowohl vom Buddhismus als von der Gnosis gegeben wird. Obgleich die zwei ersten Geburtsklassen der dritten buddhaistischen Welt, die der Götter und Geister, der menschlichen Classe an Glanz, Herrlichkeit und andern Vorzügen weit überlegen sind, so wird doch in den Schriften der Buddhisten die Menschenclasse überall als die edelste betrachtet, und zwar deswegen, weil sie vor allen andern den Vorzug hat, daß in ihr vornehmlich die Empfänglichkeit für die Idee des Immateriellen liegt, und in ihr am leichtesten der Trieb geweckt wird, aus den Banden des Sansara geweckt zu werden. Je zufriedener die Götter und Geister mit ihrem gegenwärtigen Zustande sind,

---

<sup>25</sup> Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. 99. Zweite Abh. S. 241. 247. 349.

so unempfindlicher sind sie für das Höchste des Nirwana. Solange zwar die Intelligenz noch in den verschiedenen Körpern der vernunftlosen Thiere in völliger Verfinsterung gefangen ist, hat sie nur die Strafe früherer Schuld zu leiden, bis das Schicksal der Thaten es vergönnt, in Folge eines frühern Verdienstes wieder den menschlichen Körper zu beziehen. Ist aber dieß geschehen, so erwacht die nun in einem menschlichen Körper wohnende Intelligenz zum Selbstbewußtseyn, sie kann das Trostlose ihres Zustandes, vermittelt der usurpirten Herrschaft der Sünde, in Folge früherer Schuld in einem solchen Körper gesungen seyn zu müssen, erkennen, und hat nun selbst die Wahl und Aussicht, entweder durch die Herrschaft der Sünde völlig bezwungen zu werden, oder wohl gar in eine tierische Geburt zurückzusinken, oder durch Bekämpfung der Sinne und Ansammlung eines Schazes verdienstlicher Tugenden sich der Sinnenwelt zu entziehen, dem Nirwana durch fortgesetztes Streben nach demselben immer näher zu kommen, und zuletzt desselben vollkommen theilhaft zu werden<sup>26)</sup>. Der Mensch steht demnach auch hier, wie in den vorstehenden Systemen, auf der bedeutungsvollen Stufe, auf welcher die Intelligenz zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangt, und ihr mit dem wiedergewonnenen Bewußtseyn die Bürgschaft der völligen Befreiung aus den Banden der Materie und der Rückkehr zum Absoluten gegeben ist.

Wie umfassend und tiefbegründet die hier in ihren wesentlichen Zügen angedeutete Verwandtschaft und Analogie<sup>27)</sup>, kann sich erst aus der nähern Betrachtung der einz

---

26) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 248.

27) Ich hoffe durch das Obige zugleich die Ansicht, die ich in meiner Darstellung des manichäischen Religionsystems über das Verhältniß des Manichäismus zum Buddhismus auf-

zelnen gnostischen Systeme noch bestimmter ergeben. Dies soll vorerst nur der allgemeine Gesichtskreis, in welchem

---

gestellt habe, fester begründet und die dagegen erhobenen Zweifel beseitigt zu haben. Wenn namentlich Herr D. Gieseler in den Theol. Stud. und Krit. 1833. S. 1213. f. den Gegensatz des Buddhismus von dem Gegensatz des Manichäismus für durchaus verschieden halten will, weil der letztere nicht Geist und Materie, sondern Gutes und Böses einander entgegenstelle, und auch einen bösen Geist und eine gute Materie kenne, so kann ich mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen. Eine gute Materie kennt der Manichäismus nur deswegen, weil ihm die Begriffe Geist und Licht noch zusammenfallen, der böse Geist aber oder der dem Lichtprincip gegenüberstehende Fürst der Finsterniß ist seinem Grundbegriff nach nichts anders, als die Materie selbst, wie er ausdrücklich genannt wird. Daß dieses zweite Princip als ein böser Geist, oder als der Fürst der Finsterniß, dargestellt wird, kann, wie ich in meiner Darstellung des manich. Rel. Syst. S. 39. f. gezeigt habe, in letzter Beziehung nur für eine Personification der Materie als eines selbstthätig wirkenden Principes gehalten werden. Der Gegensatz des Guten und Bösen wird allerdings dem Gegensatz zwischen Geist und Materie substituiert, daß aber der allgemeinste, alle andere Gegensätze in sich begreifende, der zwischen Geist und Materie ist, erhellt unläugbar daraus, daß sich das manichäische System, seinem ganzen Inhalt nach, um die beiden Ideen der Bewältigung des Geistes durch die Materie und der Befreiung des Geistes aus der Gewalt der Materie bewegt. Dieselben beiden Ideen sind auch die Hauptmomente des Buddhismus, eine Uebereinstimmung, die völlig unbegreiflich bliebe, wenn demungeachtet beide Systeme in Ansehung ihrer Principien radical verschieden wären. Auch den Begriff des Bösen faßt daher der Buddhismus ebenso auf, wie der Manichäismus, denn die ganze Entstehung alles Vorhandenen, oder der Uebergang des Geistes in die Materie, wird als das Urübel betrachtet.



nß zur richtigen Auffassung und Beurtheilung derselb  
ineinstellen müssen, in seiner ganzen Weite gezogen  
n. Demungeachtet ist es bei der gegebenen Zusam-  
ellung zunächst keineswegs um die Behauptung ei-  
bestimmten äussern historischen Zusammenhangs zu

Ein solcher kann in jedem Falle nur durch eine  
: von Mittelgliedern vermittelt seyn, deren Ermitt-  
die Geschichte noch lange genug beschäftigen wird.  
n aber auch das Resultat dieser historischen Ermitt-  
bestehen mag, die Hauptsache ist für uns das of-  
or Augen liegende innere Verwandtschafts-Verhält-  
und die dadurch begründete Anerkennung der Wahr-  
daß derselbe Grundcharacter, welcher der heidnischen  
ion überhaupt in allen ihren Hauptformen eigenthüm-  
ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört<sup>28</sup>). Die

---

Schmidt über die Verwandtschaft der gnost.-theos. Lehren u. s.  
1. S. 8. f. Ebenso wenig kann daher auch die Verschieden-  
eit, daß der Gegensatz des Manichäismus ewig und unver-  
änderlich, der des Buddhismus etwas Gewordenes und  
daher auch Verschwindendes ist, als eine radicale angesehen  
werden. Es ist dieß nur dieselbe Verschiedenheit in Hin-  
sicht des Begriffs der Materie, von welcher schon oben S. 23.  
die Rede war. Je bestimmter der Buddhismus alle Sub-  
stanzialität des Seyns in den Geist setzt, desto weniger kann  
auch die Materie für etwas wahrhaft Substantielles hal-  
en. Der Manichäismus theilt gewissermassen noch die Sub-  
stanzialität zwischen Geist und Materie, aber es bleibt doch  
auch in ihm derselbe Gegensatz immer wieder durch, und der  
ganze Unterschied zwischen dem Manichäismus und Buddha-  
ismus ist in dieser Hinsicht nicht größer, als der Unterschied  
zwischen dem valentinianischen und manichäischen System.

Nur hieraus erklärt sich auch sowohl die thatsächliche Ver-  
wandtschaft des Gnosticismus mit dem Manichäismus, als  
auch die Verwandtschaft beider mit dem Buddhismus,  
nur, die christliche Gnosis.

heidnische Religion trägt, sofern sie immer von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, von einer Dualität der Principien ausgeht, ein wesentlich speculatives Element in sich, sie ist ebendarum ihrem Princip nach Religionsphilosophie. Im Gegensatz gegen den speculativen Character der heidnischen Religion haben die jüdische und christliche Religion einen theils ethischen, theils positiven Character. Ethisch nemlich sind sie, sofern sie, absehend von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, es nur mit dem moralischen Verhältniß des Menschen zu Gott zu thun haben, positiv aber, sofern ihnen ihr Inhalt durch eine Offenbarung gegeben ist, deren letzter Grund nur ein freier Willensact der Gottheit ist. Die Offenbarung der Gottheit ist der Inhalt und Gegenstand jeder Religion, während aber die heidnische Religion die Gottheit nur deswegen sich offenbaren läßt, weil der Geist nicht anders als durch die Vermittlung der Materie in Thätigkeit übergehen, und sein inneres Leben entfalten kann, hat in der jüdischen und christlichen Religion die Offenbarung der Gottheit nur den Zweck, den Willen Gottes den Menschen kund zu thun. Die Offenbarung im letztern Sinne beruht auf einer freien göttlichen Willensthätigkeit, im erstern Sinne aber geschieht sie in Folge einer Nothwendigkeit, die nur als Naturnothwendigkeit gedacht werden kann, und der heidnischen Religion, sofern sie Religionsphilosophie ist, auch den Character der Naturphilosophie gibt. Die ethischen Religionen bewegen sich in dem Gegensatz der Schuld und Strafe, der Sünde und Gnade, ohne sich veranlaßt zu sehen, über denselben hinauszugehen, je

---

wenn auch gleich vielleicht ein historischer Zusammenhang des Gnosticismus mit dem Manichäismus sich ebenso wenig nachweisen läßt, als mit dem Buddhismus.

ns zur richtigen Auffassung und Beurtheilung derselben einzuordnen müssen, in seiner ganzen Weite gezogen zu werden. Demungeachtet ist es bei der gegebenen Zusammenstellung zunächst keineswegs um die Behauptung eines bestimmten äussern historischen Zusammenhangs zu thun.

Ein solcher kann in jedem Falle nur durch eine Kette von Mittelgliedern vermittelt seyn, deren Ermittlung die Geschichte noch lange genug beschäftigen wird. Es mag aber auch das Resultat dieser historischen Ermittlung bestehen mag, die Hauptsache ist für uns das offenkundig vor Augen liegende innere Verwandtschafts-Verhältnis und die dadurch begründete Anerkennung der Wahrheit, daß derselbe Grundcharacter, welcher der heidnischen Gnosis überhaupt in allen ihren Hauptformen eigenthümlich ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört<sup>28</sup>). Die

---

Schmidt über die Verwandtschaft der gnost., theos. Lehren u. s. w. S. 8. f. Ebenso wenig kann daher auch die Verschiedenheit, daß der Gegensatz des Manichäismus ewig und unveränderlich, der des Buddhismus etwas Gewordenes und daher auch Verschwindendes ist, als eine radicale angesehen werden. Es ist dies nur dieselbe Verschiedenheit in Hinsicht des Begriffs der Materie, von welcher schon oben S. 23. die Rede war. Je bestimmter der Buddhismus alle Substantialität des Seyns in den Geist setzt, desto weniger kann er auch die Materie für etwas wahrhaft Substantielles halten. Der Manichäismus theilt gewissermassen noch die Substantialität zwischen Geist und Materie, aber es bleibt doch auch in ihm derselbe Gegensatz immer wieder durch, und der ganze Unterschied zwischen dem Manichäismus und Buddhismus ist in dieser Hinsicht nicht größer, als der Unterschied zwischen dem valentinianischen und manichäischen System.

) Nur hieraus erklärt sich auch sowohl die thatsächliche Verwandtschaft des Gnosticismus mit dem Manichäismus, als auch die Verwandtschaft beider mit dem Buddhismus, nur, die christliche Gnosis.

Gestalt, in welcher sie in den gnostischen Systemen vor uns liegt, ins Daseyn gerufen<sup>29)</sup>).

29) Von dem obigen Standpunct aus läßt sich erst der Scharfblick Mosheim's in der Erforschung des Wesens der Gnosis richtig würdigen. Man hat das Verfahren Mosheim's, durch Absonderung aller individuellen Verschiedenheiten die Einheit und gemeinsame Grundlage der gnostischen Systeme zu gewinnen, und somit nach der Analogie der gnostischen Systeme eine Theologie, Kosmogonie, Anthropologie, Erlösungslehre und Ethik des Orientalismus, welcher die Quelle der Gnosis seyn sollte, zu construiren, einen Zirkelgang genannt, indem er, um den Ursprung der christlichen Gnosis zu erklären, das Entsprungene selbst als das Nächstliegende genommen habe. „Wie konnte dem scharfsinnigen Manne, sagt Lücke in der oben S. 5. angeführten Abhandlung S. 164., entgehen, daß sein sogenannter Orientalismus nichts weiter sey, als ein von ihm gemachtes Schema, die den meisten Gnostikern gemeinsamen Ideen zu ordnen? Das über sah er nicht, daß, damit dieses Schema nur irgend einen historischen Schein habe, die Idee und der Name Christi, welche zum Wesen des christlichen Gnosticismus nothwendig gehören, nicht darin enthalten seyn dürften. Aber, indem er in seinen Orientalismus das Scheinbild oder Abbild der Erlösungslehre aufnahm, wie es weder der Dualismus noch das Emanationssystem an sich construiren konnte, sondern nur der durch christliche Ideen erst aufgeregte und zur Verschmelzung emanatistischer und dualistischer Ideen gezwungene Gnosticismus in oder dicht neben der christlichen Kirche zu schaffen, zu gestalten und zu stellen vermochte, verwirrte er selbst, was er anfangs mit Klarheit scheiden zu wollen schien. Unläugbar ging also Mosheim einen historischen Zirkelgang.“ Diesen Zirkelgang ging Mosheim allerdings, sofern er zu dem Orientalismus, welcher ihm die Voraussetzung der Gnosis zu seyn schien, nicht sowohl historisch als vielmehr nur durch Abstraction kam; allein sein genialer Blick in das Wesen der Gnosis zeigte sich eben darin, daß er sah, sie müsse

Ich glaube nicht, daß gegen den hier genommenen Gang, das Wesen und den Ursprung der Gnosis zu erklären, bedeutende Einwendungen erhoben werden können. Das Unbefriedigende der sonst gemachten Versuche, soweit sie einen andern Weg einschlagen, läßt sich wenigstens sehr leicht nachweisen. Um von ältern Ansichten und den schon erwähnten einseitigen Ableitungen aus dem philonischen Platonismus und dem Zoroastrismus <sup>30)</sup> hier nichts wei-

etwas zu ihrer Voraussetzung haben, was sogleich auch schon das Ganze enthielt, nur nicht auf dieselbe concrete Weise, wie es sich nachher in der christlichen Gnosis gestaltete. Rosheim hatte daher vollkommen Recht, auch eine vorchristliche Erlösungs-Idee voranzusetzen, und nimmermehr hätte die christliche Lehre von der Erlösung für die Gnosis so große Bedeutung gewinnen können, wenn nicht schon jene vorchristliche Religionsphilosophie den Anknüpfungspunct für sie enthalten hätte. Das Wesen der Gnosis kann nicht begriffen werden, wenn man sie nur atomistisch und nicht organisch entstehen läßt. Was sie aus dem Judenthum und Christenthum aufnahm, fand immer schon einen zur Aufnahme bestimmten und bereiteten Ort. Jene vorchristliche speculative Religionsphilosophie verhielt sich zu der positiven oder historischen Religion immer nur wie das Abstracte zum Concreten.

30) Ueber diese von Lenz a. a. D. S. 106. f. ausgeführte Ansicht vgl. man die Recension von Gieseler a. a. D. S. 828. wo insbesondere mit Recht an die Verschiedenheit des Begriffs von der Materie erinnert wird. Bei Zoroaster ist die Materie theils gut theils böse, weswegen es eine Auferstehung der Todten und eine Reinigung der Materie durch den großen Weltbrand gibt; bei den Gnostikern ist die Materie schlechthin böse und Quell aller Uebel. Die Welt ist ferner in ihrer ursprünglichen Reinigkeit von Ormuzd geschaffen, die Gnostiker nehmen Aeonen als Welt schöpfer an, die sie sich ebenso schwach und unvollkommen dachten, als ihr Product, die Schöpfung, zu verrathen schien.

ter zu sagen, will ich mich nur an die neuesten Erklärungen halten. Wenn der Verfasser der kritischen Geschichte des Gnosticismus seine Untersuchungen zwar mit Recht an Plato und Philo anknüpft, aber bei Plato sogleich an die thracischen, samothracischen, eleusinischen Mysterien, und an die ganze Reihe jener heiligen Dichter, die man als Nachfolger des Orpheus betrachtete, erinnert, und von Philo aus auf jenen so auffallenden und merkwürdigen Syntretismus zurückgeht, welcher sich seit der Verpflanzung der Juden an die Ufer des Euphrat und Tigris zwischen den schönen Lehren Persiens und Palästina's gebildet habe, und, um in dieser grossen Thatsache der morgenländischen Geschichte den Ursprung der Gnosis aufzusuchen, die Elemente der Gnosis nirgends anders finden will, als in jenen persischen Lehren, welche von den Juden nach Alexandrien gebracht, und hier von ihren ausgezeichnetsten Schriftstellern mit den Lehren ihrer heiligen Schriften und mit denen des Platonismus vermischt worden seyen, und wenn dabei noch auf die Magier und Chaldäer, von welchen die Juden im Exil die Lehren und die Uebung der Magie angenommen haben, selbst auf die Indier, von welchen sie, wie gesagt wird, schon in Persien einzelne Lehren kennen gelernt haben, hingewiesen wird, — so sieht man sich hier offenbar in eine Sphäre versetzt, in welcher man sich an nichts festes und sicheres mehr halten kann. Um von der sehr gewöhnlichen unhistorischen Vorstellung, daß der Parsismus schon in der ersten Zeit nach dem Exil einen unmittelbaren, sehr bedeutenden Einfluß auf das Judenthum gehabt habe, nichts zu sagen (worüber Gieseler Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 381. das unstreitig Richtige bemerkt hat), muß hier doch die Frage entgegengehalten werden, in welchen Lehren und Ideen denn gerade bei Philo dieser Einfluß des Parsismus so sichtbar seyn soll? Weiß doch Philo nicht

inmal von einem Gegensatz zweier im Kampfe mit einander begriffener Reiche. Ein Reich der Finsterniß und ein Kampf des Logos gegen dasselbe, wovon Matter spricht, ist ihm völlig fremd, und ebenso ungegründet die Behauptung, daß der philonische Logos mit dem Ormuzd des Parsismus und dem gnostischen Christus in Eins zusammenfalle (s. Gieseler a. a. D.). Gesezt läßt auch, es läßt bei Philo da und dort zoroastrische Ideen durch, so war doch in jedem Falle ihr Einfluß im Ganzen so unbedeutend, daß auf diesem Wege für die genetische Erklärung der Gnosis nichts gewonnen werden kann, was nicht von selbst schon in dem Verhältniß Philos zur platonischen Philosophie liegt. An das 'apokryphische Buch der Weisheit und an die beiden Secten der Therapeuten und Essener erinnert auch Matter (I. S. 73. 91. f.) ohne jedoch Momente hervorzuheben, die auf einen nähern Zusammenhang mit der Gnosis schließen lassen. Um so größeres Gewicht wird dagegen von Matter auf die Kabbala gelegt, und auch durch diese das Band, das den Gnosticismus mit dem Parsismus in Verbindung bringen soll, noch enger geknüpft. Die ersten Anfänge der kabbalistischen Lehren, behauptet Matter (I. S. 94.), weisen weit über die christliche Periode zurück. Schon die Schriften Daniels tragen die unverkennbarsten Spuren derselben, und sich, den deutlichsten Beweis aber gebe die Idee der Emanation, welche auf gleiche Weise die Seele der Kabbala und des Zoroastrismus sey, weswegen diese Ideen in Juden nur durch ihre enge Verbindung mit Persien gekommen seyn könne. An dieses Grundprincip reihen sich in den Theorien der Kabbalisten Ähnlichkeiten und Nachbildungen untergeordneter Art in solcher Menge, daß die Kabbala neben dem Zoroastrismus nur als Kopie neben dem Original erscheine. Unläugbar hat auch die Kabbala eine sehr nahe Beziehung zur christlichen Gnosis, und

man kann nicht umhin, wie dieß auch von Meander am ge-  
 bbrigen Orte geschehen ist (man vgl. besonders Genet. Entw.  
 S. 225. f.), die beiden Systeme sowohl im Ganzen als  
 in einzelnen Lehren zu vergleichen. Allein die Annahme  
 eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala muß aus Rücksicht  
 auf die Gründe, die kürzlich Gieseler in der Beur-  
 theilung der Watter'schen Schrift aufs neue in Erinnerung  
 gebracht hat, für so problematisch gehalten werden, daß  
 in dieser Hinsicht wenigstens von der Kabbala kein Ge-  
 brauch für die Gnosis gemacht werden kann. Lassen wir  
 aber auch das vorchristliche Daseyn der Kabbala, in der  
 Form wenigstens, in welcher wir sie kennen, auf sich be-  
 ruhen, und bleiben wir bloß dabei stehen, daß die Kab-  
 bala und die Gnosis als zwei parallele, in naher Ver-  
 wandtschaft stehende Erscheinungen anzusehen sind, so wer-  
 den wir dadurch von selbst zu der Voraussetzung genöthigt,  
 beide seyen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen,  
 wodurch wir zugleich eine nicht unwichtige Bestätigung  
 der Ansicht erhalten, dieselbe Verbindung speculativer,  
 theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus  
 den orientalischen Religionsystemen geschöpfter Ideen mit  
 der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Philo  
 einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gno-  
 sis erblicken läßt, habe nicht bloß in Aegypten und in Ale-  
 xandrien namentlich, sondern auch anderwärts, wo Ju-  
 den sich veranlaßt sahen, über den engen Gesichtskreis des  
 Judenthums hinauszugehen, stattgefunden. Nehmen wir  
 alle jene Elemente zusammen, die die Kabbala mit der  
 Gnosis gemein hat, so vereinigen sie sich zu einer gemeins-  
 samen Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphi-  
 losophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis, als  
 zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Am meisten be-  
 rühren sie sich in dem eigentlich emanatistischen Theile des  
 Systems, auf der Seite, auf welcher aus dem absoluten



ncip die göttlichen Kräfte, deren Kette und Stufen  
e das Verhältniß des Geistes zur Materie vermittelt,  
vorgehen, und treffen dann wieder in dem Endpuncte  
nmen, in welchem das aus der Gottheit ausgeflossene  
lige Leben in dieselbe zurückkehren, und in die Einheit  
höchsten Principß wieder aufgenommen werden soll.  
weitesten divergiren sie in dem dazwischen liegenden  
eile des Systems, in allen denjenigen Lehren, die sich  
der gnostischen Systemen auf den Demiurg und Chris-  
s beziehen, aus dem natürlichen Grunde, weil hier die  
ostische Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums  
n Judenthum, und die von den Gnostikern aus dem  
ristenthum aufgenommene Idee der Erlösung eingreifen  
sste. Wenn daher Matter, um die Annahme eines  
christlichen Ursprungs der Kabbala zu rechtfertigen, be-  
auptet, daß die Kabbala, wenn sie mit dem Christen-  
um gleichzeitig, oder erst nach demselben entstanden wäre,  
ich etwas ganz anderes seyn würde, als sie wirklich ist,  
id sich dafür auf die Neuplatoniker beruft, die zwar ihr  
ystem dem Christenthum entgegengestellt, aber von die-  
m die glänzendsten und zuverlässigsten Wahrheiten ange-  
nmen haben, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie die  
euplatoniker nichts aus dem Christenthum sich aneignen  
nten, was sie geendthigt haben würde, ihren neupla-  
nischen Standpunct zu verlassen, so auch die Kabbalisten  
ich immer Juden bleiben mußten, jede weitere Annähe-  
ng an das Christenthum aber sie in dasselbe Verhältniß  
m Christenthum gesetzt haben würde, in welchem die  
nostiker zu demselben stunden. Sie wären dann nicht  
ehr Kabbalisten gewesen, sondern Gnostiker geworden.  
s gibt uns demnach auch die Kabbala, sosehr auch sie  
is auf das Judenthum als den fruchtbaren Boden hin-  
eist, auf welchem solche Erzeugnisse des religiösen Gei-  
es jener Zeit aufsproßten, keinen bestimmtern Ankun-

pfungspunct für die genetische Erklärung der Gnosis<sup>31)</sup>. Wenn wir nun zu dem bisher Bemerkten noch hinzunehmen, daß Matter noch überdieß die Darstellung der beiden Hauptclassen der gnostischen Secten, der syrischen und ägyptischen, eine Darstellung der syrisch-phönicischen und ägyptischen Religionslehren voranschickt, um auch dadurch alle Elemente darzulegen, die etwa die Gnostiker für ihre Systeme benützt haben mögen (wobei nur die bestimmtere, allerdings schwer zu gebende Nachweisung, wie dieß wirklich geschehen sey, vermißt wird), so wird durch alles dieß das obige Urtheil hinlänglich gerechtfertigt seyn, daß wir uns hier in eine zu weite, zu sehr ins Unbestimmte sich verlierende Sphäre versetzt sehen, in welcher uns jede charakteristische Spur, an welcher wir den Ursprung des Gnosticismus verfolgen könnten, entschwindet.

Wie hier die Sphäre, innerhalb welcher wir die Anfänge der Gnosis aufzusuchen haben, zu weit gezogen ist, so hat sie dagegen ein anderer Forscher, welcher diese Frage kürzlich zum Gegenstand einer neuen, eigenthümlichen Untersuchung gemacht hat, zu eng begrenzt<sup>32)</sup>. Im Gegensatz gegen die gewöhnliche Ansicht, die sich kurz so zusammenfassen lasse: die Gnosis sey aus einem rein theoretischen Interesse hervorgegangen, aus dem Bedürfniß, sich über die Welt, und ihre Erscheinungen speculativ zu orientiren, die Thatsachen des Christenthums, und das histo-

---

31) Gegen die Ableitung der Gnosis aus der Kabbala erklärten sich besonders Massuet Dissert. praeviae in Iren. libr. G. XX. und Lewald a. a. O. S. 83. f.

32) Möhler Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (s. Beglückwünschung Seiner Hochwürden dem Herrn D. G. J. Pland, zur Feier seiner fünfzigjährigen Amtsführung am 15ten Mai 1831, dargebracht von der kath. theol. Facultät in Tübingen.)

von einem Gegensatz zweier im Kampfe mit einander  
 rissener Reiche. Ein Reich der Finsterniß und ein  
 des Logos gegen dasselbe, wovon Matter spricht,  
 völlig fremd, und ebenso ungegründet die Behauptung,  
 daß der philonische Logos mit dem Ormuzd des  
 manichäer und dem gnostischen Christus in Eins zusam-  
 mele (s. Gieseler a. a. O.). Gesezt läßt auch, es  
 bei Philo da und dort zoroastrische Ideen durch, so  
 doch in jedem Falle ihr Einfluß im Ganzen so unbe-  
 deutend, daß auf diesem Wege für die genetische Erklärung  
 der Gnosis nichts gewonnen werden kann, was nicht  
 selbst schon in dem Verhältniß Philos zur platonischen  
 Philosophie liegt. An das apokryphische Buch der  
 Petrus und an die beiden Secten der Therapeuten und  
 erinnert auch Matter (I. S. 73. 91. f.) ohne je-  
 doch Momente hervorzuheben, die auf einen näheren Zu-  
 sammenhang mit der Gnosis schließen lassen. Um so größ-  
 tes Gewicht wird dagegen von Matter auf die Kabbala  
 , und auch durch diese das Band, das den Gnostiz-  
 mus mit dem Parsismus in Verbindung bringen soll,  
 immer geknüpft. Die ersten Anfänge der kabbalistischen  
 Lehren, behauptet Matter (I. S. 94.), weisen  
 über die christliche Periode zurück. Schon die Schrift-  
 aniel's tragen die unverkennbarsten Spuren derselben  
 , den deutlichsten Beweis aber gebe die Idee der  
 transmigration, welche auf gleiche Weise die Seele der  
 Kabbala und des Zoroastrismus sey, weswegen diese Idee  
 nicht nur durch ihre enge Verbindung mit Persien  
 immer feyn könne. An dieses Grundprincip reihen  
 die Theorien der Kabbalisten Aehnlichkeiten und  
 Uebungen untergeordneter Art in solcher Menge, daß  
 die Kabbala neben dem Zoroastrismus nur als Kopie neben  
 dem Original erscheine. Unläugbar hat auch die Kabbala  
 eine sehr nahe Beziehung zur christlichen Gnosis, und

man kann nicht umhin, wie dieß auch von Meander am ge-  
 hbrigen Orte geschehen ist (man vgl. besonders Genet. Entw.  
 S. 225. f.), die beiden Systeme sowohl im Ganzen als  
 in einzelnen Lehren zu vergleichen. Allein die Annahme  
 eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala muß aus Rük-  
 sicht auf die Gründe, die kürzlich Gieseler in der Beur-  
 theilung der Mather'schen Schrift aufs neue in Erinnerung  
 gebracht hat, für so problematisch gehalten werden, daß  
 in dieser Hinsicht wenigstens von der Kabbala kein Ge-  
 brauch für die Gnosis gemacht werden kann. Lassen wir  
 aber auch das vorchristliche Daseyn der Kabbala, in der  
 Form wenigstens, in welcher wir sie kennen, auf sich be-  
 ruhen, und bleiben wir bloß dabei stehen, daß die Kab-  
 bala und die Gnosis als zwei parallele, in naher Ver-  
 wandtschaft stehende Erscheinungen anzusehen sind, so wer-  
 den wir dadurch von selbst zu der Voraussetzung genöthigt,  
 beide seyen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen,  
 wodurch wir zugleich eine nicht unwichtige Bestätigung  
 der Ansicht erhalten, dieselbe Verbindung speculativer,  
 theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus  
 den orientalischen Religionsystemen geschöpfter Ideen mit  
 der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Philo  
 einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gno-  
 sis erblicken läßt, habe nicht bloß in Aegypten und in Ale-  
 xandrien namentlich, sondern auch anderwärts, wo Jus-  
 den sich veranlaßt sahen, über den engen Gesichtskreis des  
 Judenthums hinauszugehen, stattgefunden. Nehmen wir  
 alle jene Elemente zusammen, die die Kabbala mit der  
 Gnosis gemein hat, so vereinigen sie sich zu einer gemein-  
 samen Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphi-  
 losophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis, als  
 zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Am meisten be-  
 rühren sie sich in dem eigentlich emanatistischen Theile des  
 Systems, auf der Seite, auf welcher aus dem absoluten

incip die göttlichen Kräfte, deren Reihe und Stufen-  
 ze das Verhältniß des Geistes zur Materie vermittelt,  
 vorgehen, und treffen dann wieder in dem Endpuncte  
 ammen, in welchem das aus der Gottheit ausgeflossene  
 stige Leben in dieselbe zurückkehren, und in die Einheit  
 höchsten Principis wieder aufgenommen werden soll.  
 n weitesten divergiren sie in dem dazwischen liegenden  
 eile des Systems, in allen denjenigen Lehren, die sich  
 der gnostischen Systemen auf den Demiurg und Christ-  
 s beziehen, aus dem natürlichen Grunde, weil hier die  
 ostische Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums  
 n Judenthum, und die von den Gnostikern aus dem  
 ristenthum aufgenommene Idee der Erlösung eingreifen  
 ihre. Wenn daher Matter, um die Annahme eines  
 christlichen Ursprungs der Kabbala zu rechtfertigen, be-  
 uptet, daß die Kabbala, wenn sie mit dem Christen-  
 um gleichzeitig, oder erst nach demselben entstanden wäre,  
 ch etwas ganz anderes seyn würde, als sie wirklich ist,  
 d sich dafür auf die Neuplatoniker beruft, die zwar ihr  
 ystem dem Christenthum entgegengestellt, aber von die-  
 n die glänzendsten und zuverlässigsten Wahrheiten ange-  
 mmen haben, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie die  
 euplatoniker nichts aus dem Christenthum sich aneignen  
 unten, was sie gendthigt haben würde, ihren neupla-  
 nischen Standpunct zu verlassen, so auch die Kabbalisten  
 ch immer Juden bleiben mußten, jede weitere Annähe-  
 ng an das Christenthum aber sie in dasselbe Verhältniß  
 m Christenthum gesetzt haben würde, in welchem die  
 nostiker zu demselben stunden. Sie wären dann nicht  
 ehr Kabbalisten gewesen, sondern Gnostiker geworden.  
 s gibt uns demnach auch die Kabbala, sosehr auch sie  
 is auf das Judenthum als den fruchtbaren Boden hin-  
 eist, auf welchem solche Erzeugnisse des religiösen Gei-  
 es jener Zeit aufsproßten, keinen bestimmtern Aufkuns-

aus dem Christenthum genügen kann, so wenig kann die Nachweisung genügen, durch welche gezeigt werden soll, daß die Gnosis ausserhalb des Christenthums nicht habe entstehen können. Schon die Grundansicht, von welcher dabei ausgegangen wird, ist höchst einseitig. Die Gnosis sey, wird behauptet, wie ihr Character negativ bezeichnet werde, Vertheufelung der Natur, und darum nicht als Reaction gegen das Judenthum und die jndaisirende Geistesrichtung unter den Christen, sondern nur als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, und diese finden wir im Heidenthum, nicht im Judenthum. In jenem sey der Geist in der Natur auf- und untergegangen, und habe sie vergöttert, die Gnosis als christliches Extrem, als Hyperchristenthum, habe nun ganz aus der Natur herauszugehen getrachtet, und sie vertheufelt. Sey dort der Gegensatz zwischen Geist und Leib nicht einmal zum klaren (allgemeinen) Bewußtseyn gekommen, seyen beide Substanzen identificirt worden, so habe sich hier der Widerspruch in einen absoluten Widerspruch beider verwandelt. Allein der Dualismus ist keineswegs nur eine der Gnosis eigenthümliche Erscheinung, er findet sich auch schon in den alten Religionen, von welchen man, mit Rücksicht auf die hieher gehörigen bekannten Erscheinungen, mit Recht sagen kann, sie haben die Natur nicht bloß vergöttert, sondern auch vertheufelt. Es hängt dieß von selbst mit dem übrigen zusammen, wodurch diese Ansicht vom Ursprung der Gnosis weiter begründet werden soll. Wir geben zwar zu, daß weder die Kabbala, noch der Neuplatonismus zur Entstehung der Gnosis mitgewirkt haben, daß aber dasselbe Urtheil auch über den persischen Dualismus, den Platonismus, und die alexandrinische Religionsphilosophie zu fällen sey, ist eine sehr unhaltbare Behauptung. Gegen den persischen Dualismus als Grundlage des gnos-

h Positive desselben überhaupt als Idee, als reine Vernunftwahrheit und im Zusammenhang aller seiner Theile begreifen, indem Männer, die einer orientalisches-platonischen Philosophie huldigten, auch, nachdem sie sich dem Christenthum gewendet hatten, ihre philosophirende Lebensrichtung nicht aufgaben, und gegen die praktische des Christenthums austauschten, im Gegensatz gegen diese Ansicht stellte Abhler die Behauptung auf, daß die Gnosis aus dem Christenthum ganz unmittelbar und direct hervorgegangen sey, und zwar aus einem practischen Drange, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine speculative Richtung angenommen habe. Der Geist sey, so wie diese neue und eigenthümliche Ansicht näher bestimmt, aus einer langen und tiefen Versunkenheit in die Aussenwelt und irdisches Streben, durch das Christenthum wieder nach innen gewendet worden, auf eine so mächtige, gewaltsame Weise, daß die neue Richtung nach innen und der Zug nach oben sich in vielen Christen auf eine sehr überspannte, übertriebene, krankhafte Weise äusserte. Die Erscheinungswelt erfüllte sie mit unendlichem Ekel, und eine innere, tiefere Unheimlichkeit (*βδελυγία*) begleitete sie bei allen Berührungen, in die sie mit ihr kamen, das schmerzhaft erregte, tief verletzte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung rang nun nur noch nach einem Worte, das die dunkle Geistesbewegung aussprach, und, indem sie ihr einen Namen gab, im Bewußtseyn brachte; es lautete: die sichtbare, äussere Welt ist das Böse selbst, und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körper sind sich absolut entgegengesetzt. Aus diesem eigenthümlichen practischen Interesse entwickelte sich nun bei allen denen, die das Bedürfniß hatten, durch den Verstand dem Gefühle zu Hülfe zu kommen, eine eigenthümliche Speculation, und es erhoben sich jetzt alle jene Fragen, die mit den auf sie ertheilten Antworten den näm-

hern Inhalt der gnostischen Systeme ausmachen, aber nicht das erste gewesen seyn können, aus dem sich die Gnosis herausbildete, sondern als das zweite Moment in der Geschichte der Gnosis anzusehen sind. Nun erst geschah es, daß alles, was sich in älteren Philosophemen, Theosophien und Mythologien vorfand, um die Verirrungen des Gefühlslebens speculativ zu begründen, für diesen Zweck verwendet wurde, woraus dann auch so auffallende Analogien der Gnosis mit zoroastrischen, kabbalistischen, platonischen und andern Theologumenen hervorgingen. Neben anderem, was zur weiteren Begründung dieser Ansicht beigebracht wird, wird noch besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß man in die größte Verlegenheit gesetzt werde, wenn man in der den ersten Zeiten der Gnostiker gleichzeitigen Welt mit der Frage sich umsehe, wo sie die dualistischen Vorstellungen, welchen alles andere im Gnosticismus diene, woraus alle Begeisterung, alle Kraft der Gnostiker geflossen sey, und ohne welche die Gnosis, als jene Erscheinung, die eine so ungeheure Bewegung in der Kirche hervorbrachte, gar nicht erklärt werden könne, als ein so erregendes, belebendes Princip aufgenommen haben sollen? Weder das zoroastrische System, noch der Platonismus, noch die alexandrinisch-jüdische Idealistik, noch die Kabbala, noch der Neuplatonismus könne auf genügende Weise als die Quelle des gnostischen Dualismus betrachtet werden. U. a. D. S. 4 — 8. 16. f. Bei der Beurtheilung dieser Ansicht kann das Wahre derselben nur darin gefunden werden, daß die Gnosis ein durch die Idee des Bösen tief und lebendig angeregtes religiöses Gefühl mit dem Christenthum theilt. Sobald wir aber dieses Gefühl und den Inhalt desselben, die Idee des Bösen, analysiren, ergibt sich uns, daß die gnostische Idee des Bösen, in demselben Verhältniß, in welchem sie sich von der christlichen entfernt, uns in die vorchristliche Welt, als ihre Heimath,



ist. Es ist allerdings wahr, das Christenthum den Geist des Menschen nach innen, und zog ihn Aussenwelt ab. Es geschah dieß aber doch gewiß durch, daß es dem Menschen seinen tiefsten und tiefsten Gegensatz gegen Gott in dem Bewußtseyn der Einsamkeit und Isolation finden ließ. Das Christenthum hat keinen andern Begriff des Bösen oder der Sünde als nur den rein sittlichen, welcher das Böse nur als eigene sittliche That des Menschen betrachtet. Wenn er jener mächtige Eindruck, welchen das Christenthum auf die Gnostiker machte, nur die Folge gehabt hat, daß sie mit Ekel und Ueberdruß an der Welt erkrankten, und diese weltverachtende Empfindung in die Sprache auszusprechen, die sichtbare äussere Welt sey das Böse selbst, und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körpern sich absolut entgegengesetzt; so sieht man nicht wie das Christenthum einen so nahen Antheil an der Weltansicht gehabt haben soll. Denn was kann das Christenthum mehr widerstreiten, als eine Ansicht, die den rein sittlichen Begriff des Bösen aufhebt, und stattdessen auf die freie sittliche That des Menschen, die Materie und den materiellen Körper des Menschen überträgt? Aus dem Christenthum selbst konnte diese Ansicht nicht hervorgehen, sie konnte nur die Folge eines Mißverständnisses seyn, das sich allerdings sehr leicht, sehr leicht zu läugnen ist, mit dem Christenthum verbinden. Dann aber kann auch die Ursache dieses Mißverständnisses, das sich nur bei einem Theile der Christen fand, in der Auffassung des Christenthums verband, nur in den Umständen, ausserhalb des Christenthums liegenden Verhältnissen aufgesucht werden. Diese Verhältnisse können eine andere gewesen seyn, als dieselben, in welchen man jeher die Anfänge der Gnosis aufzufinden bemüht und so wenig die unmittelbare Ableitung der Gnosis

lichen Vorstellung an, daß Gott einen außer ihm beständigen und durch sich selbst seyenden Stoff zur Welt bearbeitet habe, so weiche die valentinische Lehre, wo möglich, noch weiter davon ab. In der Hyle als dem schlechten hin Formlosen, aber auch unendlich Bildbaren und nirgend Widerstrebenden, sey die Ursache des Bösen so wenig zu suchen, daß vielmehr die präexistirenden Seelen dasselbe erst in das leibliche Daseyn mithineinbrachten, indem sie in einem frühern Zustande eine Schuld contrahirten, die sie im Gefängnisse des Körpers büßen. Aber eben der Vorstellung, daß sich das Böse aus der Schöpfung Gottes, aus dem Geist, irgendwie entwicke, haben sich die Gnostiker aus allen Kräften widersezt. Eine ungeheure Differenz liege ferner darin, daß dem Plato die geschaffene fertige Welt vollkommen, gesund und fehlerfrei, den Gnostikern dagegen ein jammervolles, klägliches, erbärmliches Ding sey. Endlich bilde Platons Nus die Welt der Geister und der Körper, der gnostische nur die pneumatische. Es ist zwar allerdings nicht zu läugnen, daß der platonische Gegensatz zwischen Gott und der Materie nicht derselbe ist, wie der gnostische, wie wir aber auch den platonischen Begriff der Materie näher bestimmen mögen, das Gemeinsame aller Ansichten hierüber muß doch immer dieß bleiben, daß die Materie auf irgend eine Weise einen gewissen Gegensatz gegen das reine Wesen der Gottheit bilde, und wenn auch die Materie von Plato keineswegs als Sitz und Princip des Bösen betrachtet und bezeichnet, und die Welt, jedoch nur sofern sie von Gott gebildet und geordnet ist, von ihm sogar geradezu vollkommen und mangellos genannt wird, so ist ihm doch zugleich das materielle Princip, sobald es mit dem geistigen in eine unmittelbare Berührung kommt, und mit ihm, wie in menschlichen Organismus, eine organische Einheit bildet, ein trübendes, verdunkelndes und verunreinigendes, wie aus dem plato-

nischen Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen, und aus der bekannten Ansicht von dem Körper, als einem Aether der Seele, und von der Unvollkommenheit und Trägheit der sinnlichen Erkenntniß zu sehen ist. Daß Plato einen Fall der Seele im Zustande der Präexistenz annahm, beweist nicht, daß er sich die Materie in keiner Hinsicht als Ursache des Bösen dachte, da jeder Dualismus die Seelen nur dadurch von dem Bösen der Materie befreit werden lassen kann, daß in ihnen an sich schon eine Disposition dazu liegt. Ja man kann sogar nicht einmal behaupten, daß nach Plato Geister und Körper durch dasselbe Princip gebildet werden. Welterschöpfer ist der höchste Gott nur, sofern er das Göttliche im Menschen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber überläßt er es, zum Unsterblichen das Sterbliche hinzufügen. Diese Götter nehmen dieselbe untergeordnete und vermittelnde Stufe zwischen Gott und der Materie ein, auf welcher bei den Gnostikern der Demiurg steht, wie überhaupt der platonische Grundsatz, daß das Göttliche nicht unmittelbar mit dem Sterblichen verkehre, ganz im Geiste der gnostischen Weltanschauung ist<sup>33)</sup>. Was übrigens das Verhältniß des platonischen Begriffs der Materie zum gnostischen betrifft, so kann sich die genauere Bestimmung derselben erst aus der nähern Untersuchung der einzelnen Systeme ergeben. In jedem Falle kommt bei der Frage, welchen Einfluß der Platonismus auf die Entstehung der Gnosis gehabt haben möge, nicht bloß das in Betracht, was man an und für sich bei Plato zu finden berechtigt war, sondern auch, was man bei ihm finden zu können glaubte, und zu finden geneigt war. Der einmal vorhandene Gegensatz zwischen Geist und Materie konnte auf verschiedene Weise aufge-

---

33) Vgl. oben S. 38. Anm.

faßt und weiter ausgebildet werden. Wie ganz anders erscheint die platonische Materie schon bei Philo? Nach Philo ist die Materie entschieden ein vor der Weltsempfung außer Gott existirender Stoff, in Beziehung auf welchen sich die göttliche Thätigkeit bloß bildend verhielt, und nicht bloß formlos war die Materie, sondern auch voll Verwirrung und Unordnung. Wie Gott das Princip des Lebens, und ganz besonders des geistigen Lebens ist, so ist die Materie todt, und wie nur Gott die Freiheit ist, so ist die Materie blinde Nothwendigkeit. Sollte man aber auch zwischen diesem Begriff und dem gnostischen noch eine zu große Differenz annehmen zu müssen glauben, so liegt doch die Betrachtung sehr nahe, daß, wie schon Philo den platonischen Begriff der Materie steigerte, so auch die Gnostiker, auch abgesehen von andern hinzukommenden Momenten, sehr natürlich hierin noch weiter gingen, wie ja überhaupt jede neue Erscheinung dieser Art ihr Eigenthümliches darin hat, daß das schon früher vorhandene von der gegebenen Grundlage aus zu einer bestimmtern Form ausgebildet wird. Wir werden demnach auch von dieser Seite nur wieder auf Philo zurückgewiesen, welcher immer der merkwürdigste Vermittler zwischen dem Platonismus und Gnosticismus bleibt, so sehr auch Abhänger dieses Verhältniß Philos zur Gnosis von einer neuen Seite, vom Standpunct des Judenthums aus, welchem Philo auch als Platoniker stets zugethan war, in Anspruch nimmt, und die gewöhnliche Ansicht von demselben bestreitet. Es wird zwar zugegeben, daß zwischen der alexandrinisch-jüdischen Idealistik und der Gnosis sehr auffallende Verwandtschaften stattfinden, zugleich aber behauptet, da die Grundlage der Gnosis ein absoluter Dualismus sey, der nicht in der höhern jüdischen Theologie (weder in jener Idealistik, noch in der Kabbala, den beiden Formen dieser Theologie) gefunden werde, so könne von einem

ergehen jener aus dieser auch nicht wohl die Rede  
 Ueberhaupt sey ein Uebergang vom Judenthum zur  
 nischen Gnosis ungemein schwer zu begreifen. „Der  
 stand dem wahren Gott nie so ferne, er war von  
 mit den Grundsätzen einer ethischen Religion allzu  
 aut, und die reinere religiöse Naturanschauung ihm  
 zu geläufig, als daß die Bekanntschaft mit dem Chris  
 thum in ihm ein so ganz verkehrtes spiritualistisches  
 ein hätte hervorrufen können. Je näher die Religion  
 irgend wem der christlichen schon stand, desto weniger  
 er Gefahr, durch dieselbe in excentrische Gefühle vers  
 zu werden, desto größer war vielmehr die Gefahr, sie  
 nicht anzunehmen, wie wir denn dieß auch bei den  
 en gewahren. Je mehr nebst allem dem das Judent  
 n in jedem gnostischen System verkannt wird, desto  
 itfamer muß es machen, die Gnosis aus ihr hervorz  
 u zu lassen, zumal jene Erscheinungen, die einen Ues  
 ang zu bilden scheinen, in der That keinen bilden.“  
 der That eine Reihe von Edgen, die die Wahrschein  
 keit der aufgestellten Ansicht nicht erhöhen kann. Stünd  
 Jude dem wahren Gott zu nahe, um Gnostiker zu wer  
 , warum soll dasselbe nicht auch vom Christen gelten?  
 l die Gnosis nur ein unmittelbares Erzeugniß des Chri  
 sthums, gleichwohl aber, je näher die Religion von  
 ndwem der christlichen schon stand, die Gefahr um so  
 nget gewesen seyn, durch dieselbe in excentrische Ges  
 le versetzt zu werden, oder Gnostiker zu werden, so  
 nte, wie allerdings schon aus dem Obigen folgt, nur  
 Schrotte und Plözliche des Uebergangs vom Heident  
 m zum Christenthum Gnostiker erzeugt haben. Dagegen  
 icht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die ersten  
 ostiker beinahe durchaus dem Judenthum angehörten.  
 n Uebergang vom Judenthum zur Gnosis kann man nur  
 in unwahrscheinlich finden, wenn man das Wesen der

Gnosis einseitig in einen absoluten Dualismus setzt, und in Beziehung auf denselben den vermittelnden Uebergang nicht anerkennen will, der unlängbar schon bei Philo sich findet. Nehmen wir ausserdem noch hinzu, welche vorbereitende Reime der Gnosis sich sonst, sowohl bei Philo, als auch schon bei den LXX und in den Apokryphen, nachweisen lassen, und wie auffallend bereits jüdische Secten, wie die Essener und Therapeuten, aus der Sphäre des gewöhnlichen Judenthums herausgetreten waren, und in welches Verhältniß sie dasselbe zu ihren speculativen Ideen gesetzt hatten, so ist gewiß nichts natürlicher, als die Ansicht, daß der nächste und unmittelbarste Uebergang zur Gnosis vom Judenthum aus geschehen sey. Die Gnosis war bereits im Reime vorhanden, sobald man über die jüdische Religion, ungeachtet ihres positiven und historischen Characters, auf die angegebene Weise zu philosophiren anfang <sup>34</sup>).

---

34) Unter den neuern Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung der Gnosis mag hier auch noch die von Lücke im Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes Th. I. erste Ausg. S. 160 — 214. gegebene kurze Geschichte des Gegensatzes der *πλότης* und *γνώσις*, böll' seinem Ursprung an bis zur völligen Entfaltung in der alexandrinischen Schule, genannt werden. Ausgehend vom Sündenfall verbreitet sich diese Untersuchung über Wahrheit und Irrthum unter den Völkern der Erde und dem Volke Gottes, die wahre und falsche Gnosis, den Unterschied der paulinischen und johanneischen Gnosis, den Gegensatz der christlichen Gnosis der Kirchenväter zum eigentlichen Gnosticismus, dessen Ursprung in Persien und Indien nach den (von F. Schlegel unterschiedenen) Systemen der Emanation und des Dualismus, und den Cyclus des Irrthums und der Berwirkung in den Systemen eines Basilides und Valentin, eines Marcion und Carpocrates, in welchen der Gnosticismus, wie-

Der gegebenen Begriffsbestimmung, nach welcher, um das Wesen der Gnosis richtig aufzufassen, von der Unterscheidung eines philosophischen und historischen Elements und dem Verhältniß dieser beiden Elemente auszugehen ist, möchte selbst die Bedeutung, die das Wort *γνῶσις* im Sprachgebrauch jener Zeit, schon vor dem eigentlichen Auftreten der Gnostiker, erhalten hatte, nicht ganz fremd seyn. Matter hat (Th. I. S. 119. 125.) einige Stellen in der Uebersetzung der LXX (welcher auch noch die Stelle im Buche der Weisheit 10, 11. beigelegt werden kann) und im N. T. als solche bezeichnet, in welchen das Wort *γνῶσις* bereits eine mit dem Wesen des Gnosticismus näher zusammenhängende Bedeutung zu haben scheint. Ich möchte darauf kein Gewicht legen, obgleich die Wahl dieses Wortes, mit welchem man immer den Begriff einer reinern vollkommnern, einer höhern speculativen, überhaupt einer tiefer gehenden Erkenntniß verbunden zu haben scheint, immer bemerkenswerth ist. Eine nähere Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es uns hier zu thun ist, möchte folgendes haben. Schon Meander (Kirchengesch. I. S. 628. 653.) hat im Allgemeinen mit Recht auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die das Wort *γνῶσις* in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe in Verbindung mit der Behauptung hat, daß die Juden das ganze Ceremonialgesetz, dasselbe äußerlich beobachtend, statt nur eine alle-

---

wohl in griechischen Formen, sich dennoch aus dem Emanationssystem durch den Dualismus hindurch bis zur völligen Endschast im Materialismus und Pantheismus entfaltet habe. Bei aller Anerkennung der hier dargelegten geistreichen Ideen darf doch — zumal da in der neuen Ausgabe des Commentars sich dieser ganze Abschnitt nicht wiederfindet, — offen gesagt werden, daß man auch hier eine schärfere Bestimmung und Begrenzung des Begriffs der Gnosis vergebens suche.

gorische Darstellung allgemeiner und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus mißverstanden hätten. Erst die Gnosis schließt nach dem Verfasser dieses Briefes diesen wahren Sinn auf. Dieß verdient nun etwas näher entwickelt zu werden. Gleich im Eingange seines Schreibens (c. 2.) sagt der Verfasser zu seinen Lesern: ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν. Er will sie also von der πίστις zur γνῶσις führen, kann aber unter dieser γνῶσις nichts anders verstehen, als das, wovon der Hauptinhalt des Briefes handelt, und worauf er im Folgenden sogleich übergeht, die geistige Auffassung der alttestamentlichen Lehren und Gebote. Noch deutlicher erhellt dieß aus folgender Stelle c. 10. Der Verfasser führt das mosaische Gebot III. Mos. 11. an: Μωσῆς εἶρηκαν· ὡς φάγεσθαι χοῖρον, οὐδὲ ἄστον, οὐδὲ ὀξύπτερον, οὐδὲ κόρακα, οὐδὲ πάντα ἰχθύων, ὅς οὐκ ἔχει λιπίδα ἐν αὐτῷ, τρία ἔλαβαν ἐν τῇ συνέσει δόγματα. — Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. Nun folgt eine allegorische Deutung, nach welcher unter den genannten Thieren Menschen mit Trieben und Neigungen zu verstehen sind, die den Eigenschaften jener Thiere entsprechen, worauf der Verfasser fortfährt: περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ (die Juden) κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προσεδέξαντο. Λαμβάνει δὲ τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβὶδ, καὶ λέγει ὁμοίως· μακάριος ἀνὴρ, ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἁσεβῶν, καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη. Καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστι· καθὼς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἁμαρτάνουσιν, ὡς ὁ χοῖρος. Καὶ ἐπὶ καθέδρᾳ λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν· καθὼς τὰ πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἀρπαγὴν. Ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς γνῶσεως. Es ist klar, daß das Wort



γνῶσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνῶσις a. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einführte, vollzog sie im Geiste hinblickend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niedersetzte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschneitt von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß τὴς οὐν ἡ δοξαία τοῦτο γνῶσις;)? Wertet, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in Τ die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seien 300 (neben den 18.) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἀμφοῦρον δαρεῖαν τῆς διδοχῆς αὐτοῦ δέμενος ἐν ἡμῖν)“! Auch hier bedeutet also das Wort γνῶσις den mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Wortes γνῶσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den bloßen Buchstaben erheben, und den äusserlich gegebenen Inhalt der Schriften des N. T. vorgeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνῶσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äusserlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen

bleibt, sondern dasselbelerst vom Standpunct höherer Ideen aus in seinem wahren Sinn aufzufassen sucht, in demjenigen, welcher vom göttlichen Geist, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich anfangs in sie niedergelegt, aber auch zugleich in der äussern Hülle des Worts verborgen worden ist. Daher ist das Allegorische, das das Wesen der Gnosis ausmacht, auch das Pneumatische<sup>35)</sup>, und wenn die Gnostiker sich vorzugsweise als die Pneumatischen betrachteten, so hatte dieß zwar einen weitern Sinn, (auf dieselbe Weise, wie ja auch die Gnosis sich nicht mehr bloß auf die Allegorie beschränkte), wir sehen aber doch auch hierin noch denselben Zusammenhang des Begriffs. In dem ganzen Inhalt des Briefs ist dem Verfasser die Allegorie der Schlüssel, welcher das rechte Verständnis der Schrift öffnet (*ἡμεῖς οὖν, δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολάς, λαλοῦμεν, ὡς ἡθέλησεν ὁ κύριος· διὰ τοῦτο περιέτεμε τὰς ἀκοὰς τῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα* c. 10.), und den Christen offenbar macht, was den Juden verborgen ist (*καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γενομένα [Typen, Allegorien] ἡμῖν μὲν ἐστὶ φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινὰ, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου.* c. 8.) Selbst in solchen Stellen, in welchen die Gnosis nicht so geradezu mit der Allegorie zusammenfällt, liegt doch in dem Worte *γνώσις* immer noch der Begriff eines unmittelbar Gegebenen, zu welchem erst noch etwas anderes als der bestimmtere und höhere Sinn desselben hinzukommen muß. So sagt der Verfasser c. 18., er wolle zu einer andern *γνώσις καὶ διδασχὴ* übergehen, und spricht nun davon, es gebe einen doppelten Weg, einen Weg des Lichts und einen Weg der Finsterniß. Um den Weg des

---

35) Daher das Obige: *Μωσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησεν*, geradezu heißt: Moses hat allegorisch gesprochen.

γνώσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνώσις a. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einführte, vollzog sie im Geiste hinblickend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niederlegte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschnitt von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß τίς οὖν ἡ διδασκαλία τούτῳ γνώσις;)? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in T die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seien 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἐμφυτον δωρεάν τῆς διδασκῆς αἰτοῦ θεμελιος ἐν ἡμῖν)“. Auch hier bedeutet also das Wort γνώσις den mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Wortes γνώσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den bloßen Buchstaben erheben, und den äußerlich gegebenen Inhalt der Schriften des N. T. vergeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνώσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äußerlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen

bleibt, sondern dasselbe erst vom Standpunct höherer Ideen aus in seinem wahren Sinn aufzufassen sucht, in demjenigen, welcher vom göttlichen Geist, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich anfangs in sie niedergelegt, aber auch zugleich in der äussern Hülle des Wortes verborgen worden ist. Daher ist das Allegorische, das das Wesen der Gnosis ausmacht, auch das Pneumatische<sup>35)</sup>, und wenn die Gnostiker sich vorzugsweise als die Pneumatischen betrachteten, so hatte dieß zwar einen weitern Sinn, (auf dieselbe Weise, wie ja auch die Gnosis sich nicht mehr bloß auf die Allegorie beschränkte), wir sehen aber doch auch hierin noch denselben Zusammenhang des Begriffs. In dem ganzen Inhalt des Briefs ist dem Verfasser die Allegorie der Schlüssel, welcher das rechte Verständniß der Schrift öffnet (*ἡμεῖς οὖν, δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολάς, λαλοῦμεν, ὡς ἡθέλησεν ὁ κύριος· διὰ τοῦτο περιέτεμε τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα* c. 10.), und den Christen offenbar macht, was den Juden verborgen ist (*καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γενομένα [Typen, Allegorien] ἡμῖν μὲν ἐστὶ φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου.* c. 8.) Selbst in solchen Stellen, in welchen die Gnosis nicht so geradezu mit der Allegorie zusammenfällt, liegt doch in dem Worte *γνώσις* immer noch der Begriff eines unmittelbar Gegebenen, zu welchem erst noch etwas anderes als der bestimmtere und höhere Sinn desselben hinzukommen muß. So sagt der Verfasser c. 18., er wolle zu einer andern *γνώσις καὶ διδασχῇ* übergehen, und spricht nun davon, es gebe einen doppelten Weg, einen Weg des Lichts und einen Weg der Finsterniß. Um den Weg des

---

35) Daher das Obige: *Μωσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησεν*, geradezu heißt: Moses hat allegorisch gesprochen.

lichts zu beschreiben, sagt der Verfasser: ἔστιν οὖν ἡ δο-  
 ῦσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη, und  
 nun folgt eine Reihe von moralischen Geboten und Vor-  
 schriften, durch welche erst die gegebene unbestimmte Vor-  
 stellung von dem Wege des Lichts ihren bestimmtern Sinn  
 erhält, und zum klaren Bewußtseyn kommt. Es ist alles  
 dieß für die genetische Entwicklung des Begriffs der Gnosis  
 nicht unwichtig<sup>36)</sup>, vielleicht können wir aber noch weiter

---

36) Ueberhaupt enthält der Brief des Barnabas manches, was  
 als Uebergang zur eigentlichen Gnosis bemerkenswerth ist.  
 Von dem allegorischen Standpunct aus, auf welchen sich der  
 Verfasser stellt, mußte ihm das Judenthum mit seinen reli-  
 giösen Institutionen auf einer sehr niedrigen Stufe erschei-  
 nen. Daher die Klage über die Verblendung der am Buch-  
 staben hängenden Juden. Der Verf. geht aber weiter zu-  
 rück, und leitet diesen Zustand der Juden von einem feind-  
 lich eingreifenden Princip ab. Wenigstens sagt er c. 9., wo  
 er von der Beschneidung spricht, die die Juden auch nur buch-  
 stäblich, nicht geistig, verstanden haben: οὐκοῦν περιέτεμεν ἡ-  
 μῶν τὰς ἀκοῖας, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν· ἡ γὰρ  
 περιτομή, ἐφ' ἣ πεποιθήσῃ, κατήργηται. Περιτομήν γὰρ  
 εἶρηκεν οὐ σαρκὸς γεννηθῆναι, ἀλλὰ παρῆβησαν, ὅτι ἄγγε-  
 λος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς. Zwischen diesem ἄγγελος πο-  
 νηρὸς, der die Ursache der Verblendung der Juden ist, ih-  
 res völligen Mangels an einer geistigen Auffassung ihrer  
 Religion, und dem göttlichen Demiurg, der zwar selbst Ur-  
 heber des Judenthums ist, aber doch zugleich unbewußt gei-  
 stigere Keime in dasselbe pflanzte, ist kein großer Unter-  
 schied. Wie nahe die der Gnosis so nahverwandte allegori-  
 sche Ansicht mit dem Doletismus zusammengrenzt, sehen  
 wir ebenfalls an diesem Schriftsteller, der sich ziemlich do-  
 letisch über Christus äußert. Denn nur deswegen läßt er  
 ihn im Fleische erscheinen, weil sonst die Menschen seinen  
 Anblick nicht hätten ertragen können. *Ostendit, se esse fili-  
 um Dei, si enim non venisset in carne, quomodo pos-*

nen Sprachgebrauch übergegangene, da der Apostel, wie aus dem zustimmenden οἰδαμεν v. 1. zu sehen ist, das Wort aus dem Schreiben der Korinthier aufnimmt, die mit demselben etwas in ihrem Bewußtseyn sich aussprechen, unmittelbar aus demselben sich ergebendes bezeichnen wollten. Daß es im Allgemeinen eine höhere Erkenntniß, ein geistigeres Wissen, eine aufgeklärtere Denkwelt bezeichnet, ergibt sich theils aus dem Inhalt im Ganzen, theils aus den Schlußworten 7, 40. δοκῶ δὲ κατὰ πνεῦμα θεοῦ εἶναι, mit welchen der Apostel schon den Uebergang auf das macht, was er c. 8. über die Gnosis zu sagen hatte. Um nun aber den mit dem Worte verbundenen Begriff noch bestimmter aufzufassen, ist es gewiß beachtenswerth, daß es sich auch hier um religiöse Vorstellungen handelt, und um einen Gegensatz von Ansichten, von welchen die eine den wahren Begriff der Sache zu haben glaubte, die andere aber einem niedrigeren Standpunct angehörte, von welchem sich loszumachen den meisten schwer fällt. Die Gnosis hat der, der als Christ das klare und entschiedene Bewußtseyn gewonnen hat, daß die Götter des heidnischen Glaubens nicht nur keine Götter sind, sondern überhaupt keine wahre Realität haben, und in diesem Bewußtseyn auch kein Bedenken tragen kann, Götzenopferfleisch zu essen, weil Wesen, die gar keine Realität haben, auch das ihnen geweihte Opferfleisch ganz als das lassen, was es an sich schon ist, so daß es keine reelle Beziehung auf sie erhalten, und demnach auch keinen verunreinigenden Einfluß haben kann. Solche Handlungen werden für den, der einmal dieses Bewußtseyn hat, etwas indifferentes, weil er mit Wesen, von deren Nichtexistenz er überzeugt ist, in keine reelle Verbindung kommen kann<sup>37)</sup>. Es liegt daher auch

---

37) Auch die späteren Gnostiker hielten den Genuß von Götzen-

genannte Götter gibt, sey es im Himmel oder  
 de, wie es ja (in diesem Sinne nemlich, sofern  
 οὐ λέγονται oder νομιζονται εἶναι) viele Götter  
 der Herr gibt, so ist doch für uns, nach uns-  
 lichen Ueberzeugung, nur Ein Gott, der Vater,  
 hen alles geworden ist, und in welchem wir das  
 aben, für das wir geworden sind, und Ein-  
 s Christus, durch welchen alles geworden ist,  
 dessen Vermittlung wir sind (was wir sind durch  
 rüber). Aber nicht in allen ist die Gnosis (nicht  
 das allgemeine christliche Bewußtsein ein lei-  
 ein klares, bestimmtes Wissen), sondern es gibt  
 ie in der Vorstellung, die sie von einem Götzen  
 als Götzenopferfleisch noch als Götzenopferfleisch  
 und so geschieht es, daß sie bei ihrer noch schwach-  
 tellung verunreinigt werden, d. h. mit dem Ge-  
 Götzenopferfleisch den Begriff von etwas unrein-  
 einer Sünde, verbinden, also auch, wenn sie  
 des Fleisch genießen, sich dadurch verunreinigt  
 sen, und somit eigentlich die Sünde des Abfalls  
 enthum begehen, oder wenigstens zwischen Hei-  
 und Christenthum getheilt sind. Das Essen an  
 ich macht uns allerdings weder besser noch schlim-  
 r. darauf müßt ihr sehen, daß eure Freiheit den  
 n nicht zum Anstoß gereiche. Denn wenn einer  
 du Gnosis hast, in einem Götzentempel zu Ti-  
 i steht, wird es nicht bei seiner noch so schwach-  
 tellung die natürliche Folge für ihn haben, daß  
 opferfleisch ist? Und so geht der schwache Bruch  
 welchen Christus gestorben ist, durch deine Gno-  
 n.“ Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Apo-  
 gerade das Wort γνῶσις wiederholt gebraucht.  
 r wohl die Bedeutung, die es hier hat, ist keine  
 wdhuliche, sondern eine bereits in den allgemei-

selbst bestimmt wird. Die Gnosis ist das Wissen von diesem Verhältniß. Ebenso verhält es sich, wenn Gnosis soviel ist als Allegorie. Das Object der Allegorie ist das Gegebene, das erst einer geistigen Deutung bedarf. Wenn der Christ in demjenigen, was der Jude auf seinem untergeordneten Standpunct im N. T. nur wörtlich und buchstäblich nehmen kann, von seinem höhern Standpunct aus nur Symbole und Typen von etwas höherem sehen kann, und das äußerlich Gegebene ins Geistige umsetzen so steht er auf dem Standpunct der Gnosis, er ist im Besitz eines höhern Wissens, durch das er sich des wahren Verhältnisses des Judenthums zum Christenthum bewußt ist. Ohne Zweifel hat das Wort *γνῶσις* auch in den beiden Stellen I. Kor. 12, 8. 14, 6. keine andere Bedeutung. *Λόγος γνῶσεως* ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein Vortrag, der hauptsächlich den innern Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte, und das, was im N. T. erst vom Christenthum aus im rechten Lichte aufgefaßt und erkannt werden konnte, darzulegen, und wohl auch mit Hülfe der Allegorie aufzuklären suchte. Dürfen wir diesen Begriff, der sich mit keinem andern der hier sich findenden Ausdrücke mit gleicher Wahrscheinlichkeit verbinden läßt, dagegen aber doch in diesem Zusammenhange mit Recht erwartet wird, in dem Worte annehmen, so sehen wir gerade aus dieser Stelle, in welcher es mit so vielen andern verwandten Wörtern und Begriffen zusammengestellt ist, nur um so mehr die mit ihm verbundene eigenthümliche Bedeutung. Wie weit sie sich sonst noch verfolgen läßt, lasse ich dahin gestellt. Ich bemerke nur noch, daß die hier nachgewiesenen Elemente des Begriffs auch bei demjenigen kirchlichen Schriftsteller, welcher die Gnosis in ihrem reinsten und umfassendsten Sinn in sich aufnahm, und uns als Zeuge für den gangbarsten Sprach-



ist in dem Worte *γνῶσις* ein solches religiöses Wissen, nach welches erst das, was auf einer niedrigeren untergeordneten Stufe noch mit mangelhaften und beschränkten Vorstellungen verbunden ist, auf seinen wahren Begriff kommt wird, ein Wissen, durch welches man sich des Verhältnisses dessen, was im religiösen Glauben historisch gegeben ist, zum wahren Begriff der Sache selbst, oder auch, in allgemeinerem Sinne, des Verhältnisses verschiedener historisch gegebener Religionen zur Idee der Religion bewusst wird. Es handelt sich also bei der Gnosis, auch nach dem hier mit dem Worte verbundenen Sprachgebrauch, um ein gegebenes Object, und um ein bestimmtes Wissen von demselben. Das Gegebene ist in der Stelle des Paulus der Glaube an die heidnischen Götter; wie auch der Heide auf seinem religiösen Standpunkt hatte, dieser Glaube wird Gegenstand der Gnosis, wenn die Realität desselben, sein religiöser Werth, von einem höhern Standpunkt aus, dem christlichen, zum bestimmten Bewußtseyn kommt, dadurch also zugleich auch das Verhältniß des Heidenthums zum Christenthum, oder das Verhältniß dieser beiden Religionen zur Idee der Religion

---

opferfleisch für völlig indifferent. *Εἰδωλόθυτα διαφόρως θεωροῦνται*, sagt Irenäus in der Characteristik, die er l. 6. von ihnen gibt. *μηδὲ μολύνεσθαι ὑπὸ αὐτῶν ἡγούμενοι, καὶ ἐπὶ πάντων δογματισμῶν τῶν ἐθνῶν τέρψιν, εἰς τιμὴν τῶν εἰδωλῶν γινόμενῃ, πρῶτον συνίσαι.* Irenäus führt dieß zwar auf den gnostischen Grundsatz zurück: *καὶ ἐν ποταῖς ὑλικάῃς πράξεσι καταγινώσκονται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτειν, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν.* Die Sache bleibt jedoch dieselbe, wie sie auch noch motivirt wird. Indifferent konnte der Genuß von Opferfleisch immer nur auf einem Standpunkt erscheinen, auf welchem der in der gewöhnlichen Ansicht festgehaltene Unterschied sich aufhob.

selbst bestimmt wird. Die Gnosis ist das Wissen von diesem Verhältniß. Ebenso verhält es sich, wenn Gnosis soviel ist als Allegorie. Das Object der Allegorie ist das Gegebene, das erst einer geistigen Deutung bedarf. Wenn der Christ in demjenigen, was der Jude auf seinem untergeordneten Standpunct im A. T. nur wörtlich und buchstäblich nehmen kann, von seinem höhern Standpunct aus nur Symbole und Typen von etwas höherem sehen kann, und das äußerlich Gegebene ins Geistige umsetzt, so steht er auf dem Standpunct der Gnosis, er ist im Besitz eines höhern Wissens, durch das er sich des wahren Verhältnisses des Judenthums zum Christenthum bewußt ist. Ohne Zweifel hat das Wort *γνώσις* auch in den beiden Stellen I. Kor. 12, 8. 14, 6. keine andere Bedeutung. *Λόγος γνώσεως* ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein Vortrag, der hauptsächlich den innern Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte, und das, was im A. T. erst vom Christenthum aus im rechten Lichte aufgefaßt und erkannt werden konnte, darzulegen, und wohl auch mit Hülfe der Allegorie aufzuklären suchte. Dürfen wir diesen Begriff, der sich mit keinem andern der hier sich findenden Ausdrücke mit gleicher Wahrscheinlichkeit verbinden läßt, dagegen aber doch in diesem Zusammenhange mit Recht erwartet wird, in dem Worte annehmen, so sehen wir gerade aus dieser Stelle, in welcher es mit so vielen andern verwandten Wörtern und Begriffen zusammengestellt ist, nur um so mehr die mit ihm verbundene eigenthümliche Bedeutung. Wie weit sie sich sonst noch verfolgen läßt, lasse ich dahin gestellt. Ich bemerke nur noch, daß die hier nachgewiesenen Elemente des Begriffs auch bei demjenigen kirchlichen Schriftsteller, welcher die Gnosis in ihrem reinsten und umfassendsten Sinn in sich aufnahm, und uns als Zeuge für den gangbarsten Sprach-

nach dieses Wortes gelten kann, bei Clemens von Alexandria, die vorherrschenden Merkmale sind. Characteristisch ist nemlich auch bei Clemens, wie überhaupt bei den Gnostikern und bei den Gnostikern selbst, daß der Begriff der Gnosis seine eigenthümliche Bedeutung nur im Gegensatz zu dem Begriff der *noia* hat, die *noia* immer die Voraussetzung der *gnosis* ist. Denn was liegt nun anders, als die Unterscheidung eines historischen und philosophischen Elements, die sich uns aus der ganzen bisherigen Entwicklung als das wesentlichste Moment in dem Begriffe der Gnosis ergibt? Alles, was zur *noia* gehört, ist das historisch gegebene Object der Gnosis, es sind die Lehren und Institutionen, die die Gnosis aus den Lehren vor ihr liegenden Religionen nimmt, um sie auf die Idee der Religion zu beziehen, sie nach ihrem innern eigentlichen Werthe zu würdigen, das Wesentliche und Unwesentliche zu unterscheiden, was seiner äußern Form und Erscheinung nach nur als mangelhaft und unbefriedigend erscheint, durch die Beziehung auf eine höhere Idee zu vergeistigen, und auf diese Weise überhaupt das Verhältniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion zu bestimmen. Der Inhalt der *noia* ist somit immer nur das Unmittelbare, durch dessen Negation erst die *gnosis* zum wahren Begriff hindurchdringt, weßwegen, wie sich dieß auch bei Clemens besonders in so vielen Beziehungen zeigt, die Gnosis ihrem Wesen nach der Begriff selbst ist, in seiner Bewegung durch die verschiedenen Momente, durch welche er vermittelt werden muß. Wie die Vermittlerin der *noia* und *gnosis*; oder des historischen Glaubens und des philosophischen Wissens, schon in der Philo die Allegorie war; jene wunderbare geheimnißvolle Kunst, die die starre Form in eine fließende umwandelt, den materiellen körperlichen Buchstaben für die wichtigsten Ideen durchsichtig macht, und ihn diesen zur

bloßen Hülle dienen läßt, wie ebendeshwegen der Begriff der Allegorie sich mit dem Begriffe der Gnosis aufs innigste verknüpfte, und die Allegorie auch bei den eigentlichen Gnostikern größtentheils in größerem oder geringerem Umfange ihre alte Bedeutung beibehielt; so war sie auch bei Clemens von Alexandrien ein wesentliches Element seiner Gnosis, und das Hauptmittel, durch welches er sich als Gnostiker über das wahre Verhältniß des Judenthums zum Christenthum verständigte. Es zeigt dieß der ganze Inhalt seiner Stromata, deren mannigfaltiges, bunterwirktes Gewebe, hauptsächlich auch in der, durch das Ganze sich hindurchziehenden, typischen und allegorischen Betrachtungsweise das Princip seiner Einheit hat. Ausdrücklich betrachtet sie daher auch Clemens als eine Eigenschaft des Gnostikers Strom. VI, 11. (*ὁ γνωστὸς οἶδεν κατὰ τὴν γραφὴν τὰ ἀρχαῖα, καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει*). Der Gebrauch der Allegorie selbst mußte freilich ein verschiedener seyn, ein mehr oder minder beschränkter, je nachdem das Verhältniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion mehr oder minder negativ bestimmt wurde. Gnostiker, die das Judenthum in ein engeres Verhältniß zum Christenthum setzten, mußten, um schon in jenem zu finden, was eigentlich erst diesem angehörte, auch der Allegorie mehr Raum geben, als solche, die eine schärfere Grenzlinie zwischen Judenthum und Christenthum zögen. Es hängt dieß aber schon mit demjenigen zusammen, was Gegenstand unserer weiteren Untersuchung ist. Halten wir hier vorerst noch fest, was sich uns zuletzt noch aus unserer bisherigen Untersuchung ergab, so können wir, um den mit dem Worte *γνώσις* verbundenen Grundbegriff zu bestimmen, nun von dem Inhalt des Wissens, das Gegenstand der *γνώσις* ist, abstrahiren, und bloß auf die Form dieses Wissens sehen. Die *γνώσις* ist, auch bloß formell betrachtet, doch immer ein solches Wissen, das

anderes Wissen zu seiner Voraussetzung hat, und das erst vermittelt wird, oder ein Wissen, bei welchem es sich sowohl des Unterschieds im Object, als auch der Einheit des Unterschiedenen, d. h. der Momente, durch welche der Begriff des Objects vermittelt wird, bewußt

Da nun das Wissen nur dadurch zum absoluten wird, wenn es sich seiner Vermittlung bewußt ist, so ist der letzte Act, auf welchen wir in unserer Untersuchung über den Begriff der Gnosis geführt werden, die Gnosis als das absolute Wissen überhaupt, diejenige Bedeutung des Wortes *gnosis*, die es im philosophischen Sprachgebrauch wenigstens insofern immer hatte, sofern man mit demselben kein anderes Wissen, als das höchste und vollkommenste, bezeichnen wollte. Gnostisch werden daher die Systeme, von welchen hier die Rede ist, auch schon in formeller Hinsicht wegen mit Recht genannt, weil es ihnen durchaus um das absolute oder ein seiner Vermittlung sich bewußtes Wissen zu thun ist. Je bestimmter diese Vermittlung als sie im Object des Wissens selbst (in den historisch gegebenen Religionen, mit welchen es die Gnosis zu thun hat, und in der Idee der Religion selbst, in letzter Beziehung aber besonders in dem Wesen Gottes) gegründet betrachtet und dargestellt wird, desto bestimmter gestaltet sich der allgemeine Begriff der Gnosis zu dem concreten, welcher den gnostischen Systemen zu Grunde liegt.

Ein nicht minder wichtiger Gegenstand der allgemeinen Untersuchung über das Wesen der Gnosis überhaupt ist die Eintheilung und Classification der gnostischen Systeme. Seitdem man bestrebt war, sie in ihrem innern organischen Zusammenhang aufzufassen, hat man auch die Lösung dieser Aufgabe vielfach versucht, aber auch immer sehr schwierig gefunden. Es ist dieß sehr natürlich, da das richtige Eintheilungsprincip nur mit dem richtigen Begriff der Gnosis selbst gegeben seyn kann. Je mehr es

durchaus antijüdischen Gnostiker gehört habe. Was die antijüdischen Gnostiker betreffe, so lasse sich allerdings bei den Ophiten das Gehässige, was ihr Judengott an sich trage, recht hervorheben, auch Marcion habe sich in vol-  
le Opposition gegen den Judengott gesetzt, aber doch sey auch bei ihm kein so himmelweiter Unterschied zwischen sei-  
nen Vorstellungen und den der judaisirenden Gnostiker vom  
Judengott. Eine Verschiedenheit der Wendungen ähnl-  
icher Gedanken könne keine Abtheilung der Gnostiker in an-  
tijüdische und in die an das Judenthum sich anschließen-  
den begründen. Gieseler verkannte zwar keineswegs, daß die  
Meander'sche Eintheilung von einem Verhältnisse hergenom-  
men sey, dessen verschiedene Auffassung und Bestimmung  
unläugbar auf die ganze Gestaltung der Systeme einen  
wichtigen Einfluß ausüben mußte. Denn in allen Theilen  
eines gnostischen Systems habe es hervortreten müssen,  
ob der Demiurg als Werkzeug oder als Widersacher des  
höchsten Gottes, und ob das Judenthum als einige, wenn  
auch verhüllte, höhere Offenbarungen enthaltend, oder als  
schlechthin verwerflich betrachtet wurde. Dessen ungeachtet  
sey jene Eintheilung mangelhaft, weil sie sich doch immer  
nicht auf das Grundverhältniß der gnostischen Systeme  
stütze. So sehr auch immer die Ansicht vom Demiurgus  
und von dem Judenthum auf die verschiedenen Theile ei-  
nes gnostischen Systems habe einwirken müssen, so habe  
doch immer ein System ohne radicale Veränderung aus  
der einen Classe in die andere übergehen können, wie dieß  
wirklich sehr häufig geschehen sey. Während Basilides selbst  
in die Classe der sich an das Judenthum anschließenden  
Gnostiker gehöre, rücken seine spätern Anhänger in die  
Classe der antijüdischen Gnostiker. Das valentinianische  
System sey dem ophitischen so ähnlich, daß der gleiche Ur-  
sprung nicht verkannt werden könne, dennoch gehöre jenes  
in die erste, dieses in die zweite Classe. Da nun durch

ne zu Grunde legte. Wie wenig aber auch noch Meander selbst diesen neuen Gesichtspunct nach seiner wahren Bedeutung zu würdigen mußte, ist am deutlichsten daraus zu ersehen, daß Meander seine Eintheilung nicht weiter zu rechtfertigen sich veranlaßt sah, als durch die sehr äußerlich gehaltene Bemerkung (a. a. O. S. 229.), ein Feind des Judenthums und der Juden habe leicht aus denselben Grundideen, von welchen die an das Judenthum sich anschließenden Gnostiker ausgingen, eine andere Ansicht von dem Gott der Juden herleiten, und sich in ihm nicht bloß ein mit der höchsten Weltordnung unbekanntes, aber bewußtlos durch dieselbe geleitetes und bei ihrer Offenbarung sich ihr demüthig unterwerfendes, sondern ein in seiner Beschränktheit anmassendes, herrschsüchtiges, gegen das Höhere feindseliges Wesen denken können. In diese Classe der antijüdischen Gnostiker setzte Meander neben Marcion und seine Schule die sogenannten Ophiten und den Saturnin. Gegen diese Eintheilung wurden theils von Vater<sup>39)</sup>, theils von Gieseler<sup>40)</sup> Zweifel erhoben. Vater machte in einer übrigens nicht sehr klaren Erörterung auf das Schwankende der einzelnen Gnostikern gegebenen Stellung aufmerksam. Basilides z. B. werde in die Classe der judaisirenden Gnostiker gesetzt, und doch zugleich über ihn das Geständniß gethan (Gen. Entw. S. 62.), daß er weder in die Classe der judaisirenden Theosophen noch der

---

39) Ueber die neueste Eintheilung der Gnostiker in an das Judenthum sich anschließende und antijüdische, über den damaligen Zustand der Kirche und ein Evangelium Ponticum, im Kirchenhist. Archiv von Stäudlin, Tschirner und Vater, Jahrg. 1823. 1. H. S. 97 — 113.

40) In der Beurtheilung der Schriften von Lemaître und Meander über die Gnosis in der Hall. A. L. Z. Jahrg. 1823. Apr. nr. 104. S. 825. f.

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weitem Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung bloß als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpunkte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Eintheilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwicklung, anerkennenden, und der die



sen Zusammenhang und diese Verbindung zerreißenden Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelt Bruchstücke in der Menschengeschichte machten, was kurz zusammengefaßt erklärt werden könne: die an das Judenthum sich anschliessenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden Sekten. Diese Eintheilung habe noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcion's, welches doch von Einer Seite nothwendig in die Reihe der gnostischen Systeme gehöre, seinen rechten Platz unter denselben erhalten könne. Außer demselben rechnet aber Meander zu der Classe der antijüdischen Gnostiker auch hier die Ophiten, ferner die Pseudobasilidianer, die Sethianer und Kainiten, den Saturnin, den Tatian und die Enkratiten, und die eklektischen, antinomistischen Gnostiker, und unter diesen namentlich den Karpokrates und Epiphaneus. Der neueste Geschichtschreiber der Gnostiker endlich, Matter, ließ sich in seiner kritischen Geschichte des Gnosticismus durch die Rechtfertigung, die Meander seiner frühern Classification zu geben suchte, nicht abhalten, die Eintheilung der sämtlichen Gnostiker in judaisirende, antijudaisirende und eklektische Secten geradezu für die fehlerhafteste von allen zu erklären. Es sey unmöglich, in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Gnostiker aufzufinden, die dem Judenthum gänzlich fremd waren, alle seyen mit dieser Lehre durch Vermittlung des Christenthums befreundet. Wenn die Sabier, so wie wir sie aus Denkmälern des achten Jahrhunderts kennen, sich wesentlich auszeichnen durch einen Haß gegen das Judenthum, welcher noch weit entschiedener sich ausspreche, als bei Marcion, wer stehe dafür, daß sie ursprünglich dieselbe Richtung genommen haben? Den Namen Eklektiker verdiene nicht Eine gnostische Sekte, nicht der Eklekticismus sey es, sondern der Synkretismus, wozu sie sich alle bekennen. Keine einzige verdiene gleichfalls den Namen einer judaisirenden

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie, als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weiteren Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung bloß als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpunkte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Einteilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten einteilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwicklung, anerkennenden, und der die

er hauptsächlich noch unter dasjenige gerechnet werden, in den bisherigen Darstellungen des Gnosticismus mangelhaft und unbefriedigend erscheinen muß. Nur Unsicherheit des ganzen Gesichtspuncts, von welchem man bei der Auffassung der Gnosis überhaupt und der Classification ihrer verschiedenen Formen ausging, konnte die Hauptform derselben betnahe ganz übersehen lassen, wenigstens sofern sie nicht als eine selbstständige anerkannt, und an die ihr gebührende Stelle gesetzt wurde.

gehört nemlich schon Cerinth hieher, welchen selbst ander in der genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme völlig übergangen, und erst in der Kirchengeschichte dem Basilides und Valentin und den übrigen in dieselbe Classe gehörenden vorangestellt hat. Es wie später gezeigt werden wird, in jedem Falle in einem andern Sinne Gnostiker, als die gewöhnlich zur zurechnenden Classe gerechneten. Sollte aber auch über ihm ein Zweifel stattfinden, so kann doch nicht geläugnet werden, daß das eigenthümliche System, das die clementinischen Homilien enthalten, einen durchaus gnostischen Character an sich trägt, während es doch mit keinem der Systeme, die gewöhnlich als die Hauptformen der Gnosis aufgeführt werden, in Eine Classe gebracht werden kann. Es gehört unter die ausgezeichneten Verdienste der Meander'schen genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme auf den merkwürdigen Inhalt dieser pseudepigraphischen Homilien wieder aufmerksam gemacht zu werden, es ist aber dieß nur in einer Beilage geschehen, die einen Beitrag zur Geschichte der Ebioniten geben will, ebensowenig ist sowohl in der Meander'schen Kirchengeschichte, als auch in irgend einer der neueren Darstellungen der gnostischen Systeme dieser Form der Gnosis, der Cerinth'schen und ebionitischen die Stelle eingeräumt worden, die ihr in der Reihe der Entwicklungsformen der

den weder an sich, noch in der Art und Weise, wie sie Meander durchgeführt und auf die einzelnen gnostischen Systeme angewandt hat, vollkommen befriedigend finden. Nur haben auf der andern Seite die Gegner dieser Classification Unrecht, wenn sie aus dem Mangelhaften derselben den Schluß ziehen wollen, es sey überhaupt nicht möglich, die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip zu classificiren. Denn wenn man auch zugeben muß, daß sich ein steter Zusammenhang durch alle Systeme hindurchziehe, daß die Uebergänge von dem einen zum andern nur geringe Abstufungen enthalten, so kann man doch nicht verkennen, daß es keineswegs durchaus derselbe Character ist, welchen diese Systeme an sich tragen, daß sie vielmehr bei aller Analogie doch auf sehr verschiedene Weise organisirt sind. Will man sich daher die Sache dadurch erleichtern, daß man die Gnostiker einfach nach den Ländern eintheilt, in welchen sie auftraten, so ist dieß eine rein äußerliche Betrachtungsweise, die für jeden, der diese ganze Erscheinung nach ihrem tiefern Zusammenhang auffassen will, zu unbefriedigend ist, als daß man dabei stehen bleiben könnte. Nur hieraus läßt sich erklären, warum dieselben Gelehrten, die diesen Weg einschlugen, sich doch wieder veranlaßt sahen, mit dem äußern Eintheilungsprincip ein inneres zu verbinden. Kaum ist im Gegensatz gegen die Meander'sche Classification die Eintheilung nach den Ländern als die angemessenste vorgeschlagen, so wird sie auch dadurch empfohlen, daß sie sich auch durch die Aufweisung eines bestimmtern unterscheidenden Grundcharacter's für jede dieser Classen rechtfertigen lasse, und es ist nun von der verschiedenen Form die Rede, welche der Dualismus bei den ägyptischen und syrischen Gnostikern gehabt habe. Nur aus eben diesem Grunde, um mit dem äußern Moment ein inneres zu verbinden, kann Matter neben der Zeitfolge und den Ländern von

enen den Secten zu Grunde liegenden „Schulen“ nach welchen sie zu unterscheiden seyen. Hieraus nun aber alle Uebelstände, welche mit einer zwischiedenen Gesichtspuncten unlogisch hin- und hergehenden Eintheilung verbunden seyn müssen. Theilt man Gnostiker in ägyptische und syrische, nach der Form ihres Dualismus, so kann man unter diesen beiden Classen die Schule Cerdo's und Marcion's als eine besondere Classe zur Seite stellen, es muß entweder gezeigt werden, daß auch Cerdo Marcion's Gnosis entweder zur ägyptischen oder zur syrischen Form zu rechnen ist, oder eine neue eigenthümliche Form des Dualismus darstellt, oder es geht, wenn diese Nachweisung nicht gelingen sollte, hieraus nur hervor, daß die ganze vom Dualismus der Gnosis gehende Eintheilung eine verfehlte ist. Und was ist sich unter einer sporadischen Schule denken, wenn erwiesen worden ist, daß den Secten der ägyptischen Gnostiker Schulen zu Grunde liegen, die den Character der Landesreligionen bestimmt worden. Ist diese sporadische Schule etwas anderes als ein Amtes: „und so weiter“, wie wenn man jetzt von jester Classification abstrahiren wollte? Gieseler billigt (Theol. Stud. und Krit. 1830. 2. H. S. 390.), Mather über den Unterschied der syrischen und ägyptischen Gnostiker nach Gieseler's Vorgang weiter ausgesetzt, erklärt aber darin für irrig, daß der Demiurg der ägyptischen Gnostiker ein Wesen besseren Characters der syrischen, daß jener Organ eines höhern Willens dieser feindselig gegen alles höhere sey. Wäre nemlich von Mather darüber Gesagte richtig, so würde anders die Eintheilung in antijüdische, und sich an das Judenthum anschließende Gnostiker ganz mit der Eintheilung in syrische und ägyptische Gnostiker zusammen-

fallen. So aber erkenne ja Matter selbst, daß die erschaffenden Engel des Saturnin nichts weniger als Isephen, und schildere dagegen den Ialdabaoth der ägyptischen Ophiten als ein stolzes und böshafte Wesen.) Wenn man aber einmal ein inneres Eintheilungsprincip zu haben so will das äußere Moment der Verschiedenheit der Systeme wenig mehr sagen, und man sieht nicht so schlechthin, warum man nicht die Verschiedenheit des Characters der Demiurg mit demselben Rechte soll geltend machen, welchem man sich in Ansehung der Materie auf die verschiedene Form des Dualismus beruft, wohl aber kann es auffallen, daß, wenn einmal der Dualismus das Princip seyn soll, das den verschiedenen Character der gnostischen Systeme bestimmt, dieselben Systeme, die in Ansehung der Materie am meisten dualistisch sind, nicht auch in Ansehung des Demiurg ihren Dualismus behaupten. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß der Dualismus der Gnostiker überhaupt, wenigstens in dem von Gieseler und Matter angenommenen Sinne, nur etwas wesentliches und untergeordnetes ist, was uns auf keinen tiefen Grund der Organisation dieser Systeme noch nicht hinabblenden läßt.

Will man die gnostischen Systeme nach einem inneren Eintheilungsprincip classificiren, so ist es natürlich, daß man zunächst die drei Principien, die Materie, den Demiurg und Christus in Erwägung zieht. Diese drei Principien sind allen gnostischen Systemen gemeinsam, und modificiren sich in ihnen auf verschiedene Weise, aber zeigt sich in diesen Modificationen keine durchgängige Conformität. Strengere Dualisten, in Ansehung der Materie sind nicht in demselben Verhältniß auch Dualisten in Ansehung des Demiurg, und wenn auch der Doketismus Allgemeinen mit dem strengern Dualismus zusammenhängt, so ist dieß doch nicht immer der Fall, wie z. B. in H

des Dualismus zwischen Basilides und Marcion nur geringer, in Hinsicht des Doketismus aber ein großer Unterschied ist. Die verschiedenen Modificationen der gnostischen Systeme, in Beziehung auf die genannten drei Principien, erhalten ihre bestimmtere Bedeutung erst, wenn auf einen höhern Gesichtspunct zurückgehen, von welchem aus sich das mehr oder minder Wesentliche, das Allgemeine oder Constante in den gnostischen Systemen mit mehrer Sicherheit begreifen läßt. Dieser Gesichtspunct ist sich von selbst aus demjenigen, was in der Untersuchung über den Begriff der Gnosis gezeigt worden ist, der Unterscheidung eines historischen und philosophischen Elements der Gnosis, ohne welche der Begriff derselben nicht richtig gefaßt werden kann. Geht man von dieser Unterscheidung aus, so wird man es ganz der Natur der Sache gemäß finden, daß der Character der einzelnen gnostischen Systeme durch nichts anders so sehr bestimmt wird, wie durch das verschiedene Verhältniß, in welchem die historischen Elemente, mit welchen es die Gnosis oder ihrer Formen zu thun hat, zu einander treten. In jedem der gnostischen Systeme handelt es sich um die drei historisch gegebenen Religionsformen, Heidenthum, Judenthum, und Christenthum: jedes dieser Systeme will erst durch diese Formen hindurch den wahren Begriff der Religion finden, aber es geschieht dieß auf dieselbe Weise, und wenn auch die absolute Religion immer in das Christenthum gesetzt wird, so kann sowohl das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, als auch das Verhältniß, in welchem diese beiden Religionsformen selbst zu einander stehen, bald so, bald anders bestimmt werden. In dieser Hinsicht ist unstreitig der Gesichtspunct, von welchem die Herder'sche Classification ausgeht, der einzig richtige, in ihr nicht bloß ein einzelnes untergeordnetes Mo-

---

## Zweiter Abschnitt.

---

### Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis.

#### I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis.

Das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist unstreitig das valentinische, wie es theils von Valentin selbst aufgestellt, theils von mehreren geistvollen Schülern desselben mit verschiedenen Modificationen weiter ausgebildet worden ist. Da es uns hier nur um das System im Ganzen zu thun ist, und nur um die wesentlichsten Grundzüge desselben, so ist eine strenge Unterscheidung seiner ursprünglichen Form von den ihm später gegebenen Gestaltungen für unsern Zweck nicht nothwendig.<sup>1)</sup> Mit dem valentinischen System hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und

---

1) Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schüler geschieden werden, da Irenäus, ob er gleich Hauptschüler Valentins, wie Ptolemäus, Marcus, und einige andere, besonders auführt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht.



besonderes besondere Beachtung. Wenn wir nun in Bezug auf alle diese Systeme behaupten, daß ihr eigentlicher Character vor allem durch das Heidenthum bestimmt werde, daß neben dem Judenthum vorzüglich das Christenthum es sey, das in ihnen sein Recht geltend macht,

durch welches hindurch hier alles seinen Weg nehmen muß, was aus dem Christenthum aufgenommen werden soll, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei uns nicht bloß an die ausdrücklichen Erklärungen zu halten haben, die sich in den genannten Systemen über das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum finden, sondern ganz besonders die Form und Wesenheit dieser Systeme selbst in Betracht ziehen müssen.

In dieser Hinsicht muß uns nun, wenn wir diese Systeme mit andern gnostischen vergleichen, als die größte Eigentümlichkeit derselben in die Augen fallen, daß es in ihnen, ihrem vorherrschenden Gesichtspuncte nach, das Verhältniß der realen objectiven Welt zu Gott,

dem absoluten Princip, handelt. Sie sind ihrem Hauptinhalte nach kosmogonische Systeme: der Hauptgegenstand, welchem sie sich beschäftigen, ist der Versuch, zu erklären, wie die nun vorhandene endliche Welt und der Mensch, Theil der Welt entstanden ist? Alles, was sie außer dieser Frage aus dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns aneignen, hat für sie im Grunde nur insofern Bedeutung, sofern es mit dieser Hauptfrage zusammenhängt, wie in ihr enthaltene, durch sie bedingte Aufgabe ist. Wenn daher auch ihnen Christus der Erldser ist, so ist er doch bloß deswegen, weil das Hervorgehen der endlichen Welt aus dem Absoluten von selbst auch das endliche Zurechtgehen in sich schließt, weil, wenn die Schöpfung als Störung einer ursprünglichen Harmonie gedacht wird, auch eine Wiederherstellung desselben gedacht werden muß. Es ist schon früher über den Gegensatz zwischen Geist und

Einfluß habe, daß somit die Gnosis Marcions, wie es ja auch der Geschichte zufolge ist, der syrischen Form der Gnosis ungleich näher steht, als der ägyptischen; soll aber das Princip, nach welchem die Systeme zu classificiren sind, in seiner Reinheit festgehalten werden, so muß das, was in der dualistischen Ansicht Marcions die Hauptsache ist, und sich nur auf das Verhältniß des Christenthums zu den beiden andern Religionen beziehen kann, von dem minder Wesentlichen, das nur einzelne Punkte des Systems betrifft, genau unterschieden werden. Neben den beiden auf die angegebene Weise zu bestimmenden Hauptformen der Gnosis bleibt uns, von unserm Eintheilungsprincip aus, noch eine dritte mögliche Hauptform der Gnosis übrig. Sobald der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionen eine mehr dualistische Ansicht zu Grunde gelegt wird, so kann man diesen Dualismus auf diese beiden Religionen, die jüdische und heidnische, auf gleiche Weise sich erstrecken lassen, wie dieß von Marcion geschehen ist, man kann ihn aber auch nur auf eine derselben beschränken, sey es nun die heidnische oder jüdische. Wie demnach Marcion das Judenthum und Heidenthum zusammennahm, um diesen beiden das Christenthum dualistisch entgegenzusetzen, so könnte ein anderer Gnostiker das Judenthum, um dieses zuerst zu nennen, mit dem Christenthum zusammenfassen, um diese beide in den gleichen Gegensatz zum Heidenthum treten zu lassen. Man müßte sich in der That wundern, wenn bei der so reichen Productivität des Gnosticismus, diese Form, die sich der allgemeinen Betrachtung hier als eine mögliche darstellt, nicht auch wirklich zum Vorschein gekommen wäre. Nach den gewöhnlichen Darstellungen der gnostischen Systeme sollte man allerdings glauben, daß sie keinen Repräsentanten gefunden hat. Allein es verhält sich hiemit nicht wirklich so, und es muß eben dieß

h reflectirt. Nach Valentin ) beginnt der Abfall, der die irdliche Welt ins Daseyn ruft, schon auf der höchsten Stufe der Geisterwelt. Als das höchste absolute Wesen sich zur Selbststoffbarung und Selbstentfaltung entschloß, und durch Vermittlung des Bythus und der Ennoia oder der Charis, der Eige, der Nus hervorging, der auch Monogenes, der Vater und Grund der Dinge, genannt wird, und dem, aus welchem er hervorging, so vollkommen gleich ist, daß er allein die Größe des Vaters fassen kann, war er es allein, der den übrigen Aeonen, für die der Urvater unsichtbar und unbegreiflich ist, ihn kund thun konnte. In dem er allein in der Anschauung des Vaters und der Betrachtung seiner unermesslichen Größe die seligste Wonne genoß, wollte er auch den andern Aeonen die Größe des Vaters, sein absolutes, über jeden Anfang erhabenes, in einen Begriff zu fassendes, Wesen mittheilen, aber die Eige hielt ihn nach dem Willen des Vaters zurück, weil er sie alle zum Gedanken und Verlangen der Erforschung des Vaters führen wollte, weßwegen sie nur geheim in der Stille das Verlangen hegten, den, der ihren Samen hervorgehen ließ, und ihre anfangslose Wurzel zu erforschen. Schon hier liegt der Keim des großen Zwiespalts, der das Endliche

- 
- 2) Die Hauptquelle ist Irenäus Contra haer. I, 1. f. Tertullian Adversus Valentinianos (vgl. De praescr. haer. c. 49.) Epiphanius Haer. XXXI. Theodoret Haer. fab. I, 7. folgen dem Irenäus, mehr oder minder wörtlich, nur Epiphanius gibt in seiner mehr eigenen Relation a. a. O. c. 1—7 namentlich auch ein eigenes valentinianisches Fragment c. 5. 6. Die den Schriften des Clemens von Alexandrien angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia, epitomae, die gewöhnlich auch für die Darstellung des valentinianischen Systems benützt werden, können zur Erläuterung einzelner Ideen dienen, der innere Zusammenhang des Sy-

vom Absoluten trennt. Das Verlangen des Monogenes ist ein eben so natürliches und gerechtes, als ungebührliches und die rechte Grenze überschreitendes. Die Thätigkeit der geistigen Wesen, ihr innerstes in ihrer geistigen Natur gegründetes Streben kann nur auf das Absolute gerichtet seyn, in welchem sie selbst den Grund und die Wurzel ihres Seyns und Erkennens haben, aber jedes Wesen kann, sofern es nicht selbst das Absolute, oder mit dem Absoluten, wie der Monogenes, identisch ist, das Absolute nur nach dem Maaße seines Wesens fassen und erkennen. So oft daher ein solches Wesen das Absolute erfassen und erkennen will, muß es immer zugleich auch seiner Incongruenz mit demselben, oder eines Mißverhältnisses bewußt werden, das sein Wesen mit dem Wesen des Absoluten in keine Einheit zusammengehen läßt, es bleibt immer ein *ἀχώρητον* zurück, und der Grund desselben in dem Wesen, das das Absolute nicht fassen kann, weil es kein Maaß für dasselbe hat, ist die Negativität seiner Natur, die eben dadurch, dem Absoluten gegenüber, zum Bewußtseyn kommt. Deswegen mußte dem Verlangen des Monogenes nach dem Willen des Vaters durch die Sige, die das unergründliche Wesen des Vaters nie kund werden läßt, begegnet werden. Daß aber dieses erste naturwidrige Beginnen, das schon auf der ersten Stufe hervortritt, auf welcher mit der Selbstobjectivirung des Absoluten im Monogenes auch ein Unterschied gesetzt war, keine weitere Folge hatte, daß die bloße Mahnung der Sige genügte, und die Aeonen das erregte Verlangen ihres geistigen Wesens nur in der Stille hegten, ohne es sich selbst laut werden zu lassen, dieß ist nur daraus zu

---

stems im Ganzen aber kann nur aus Irenäus genauer erkannt werden. Vorzüglichem Werth haben auch die wenigen Fragmente, die Clemens von Alexandrien aus den Schriften Valentinus selbst erhalten hat.

dem Judenthum allerdings möglich, so widerstreitet es doch der Natur des Christenthums, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusetzen, werden aber zugleich alle Religionen zusammen für gleich indifferent erklärt, so kann auch kein Gegensatz zwischen der einen Form und der andern mehr stattfinden, und es fällt überhaupt die Beziehung hinweg, die die Gnosis zur Religionsgeschichte hat, sofern es ihr nicht mehr darum zu thun seyn kann, in dem absoluten Begriff der Religion durch die geschichtlichen Momente der Vermittlung hindurch zu gelangen. Die Gnosis eines Karpokrates, die im Grunde nur eine rein subjective philosophische Denkweise ist, kann, wie die Gnosis aller derer, bei welchen die Gnosis sich nur als in religiöser, insbesondere practischer, Indifferentismus zeigt, nicht mehr als eine wahre Form der Gnosis gelten<sup>42)</sup>. Die Hauptformen der Gnosis, die wir allein als

---

42) Wie sich bei den Gnostikern überhaupt, sofern sie den Glauben zum Wissen erheben wollten, ein kühneres Selbstvertrauen ausdrückt, das Vertrauen auf die alles Gegebene beherrschende Macht des Denkens und vernünftigen Erkennens, so sehen wir dieses Vertrauen bei den Karpokratianern in die übermüthigste Willkühr einer über die historische Objectivität sich hinwegsetzenden Subjectivität auf eine Weise übergehen, zu welcher sich wohl nur in einzelnen Erscheinungen des neuern Rationalismus ein Seltenstül findet. Sehr bezeichnend ist, was Irenäus I, 25, 2. von ihnen sagt: *eam, quae similiter atque illa Jesu anima potest contemnere mundi fabricatores Archontes, similiter accipere virtutes ad operandum similia. Quapropter et ad tantum elationis provecti sunt, ut quidam quidem similes sese dicant Jesu, quidam autem adhuc et secundum aliquid illo fortiores.* Vgl. Tertull. De anima c. 23. Sie selbst nannten sich Gnostiker (Ir. I. 25, 6.), was aber die eigentliche Gnosis nur als Resultat aufstellen konnte, wollten sie

solche anerkennen können, beruhen somit nach dem Bisherigen auf der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß der drei Religionsformen, mit welchen sich die Gnosis beschäftigt, und es gibt zwei Hauptformen, je nachdem dieser Dualismus, oder der Gegensatz, der dem Verhältniß jener Religionen, auch wenn sie als verschiedene Stufen betrachtet werden, doch immer zu Grunde liegt, sofern immer zwei dieser Religionen der dritten gegenüberstehen, mehr zurücktritt, oder mehr hervortritt. Tritt er mehr hervor, so kann sich sein Hervortreten entweder auf die beiden, dem Christenthum zur Seite stehenden, Religionen beziehen, oder nur auf eine derselben. Deswegen theilt sich die mehr dualistische Hauptform wieder in untergeordnete Formen. Im Ganzen aber sind es drei wesentlich verschiedene Formen, die wir auch als coordinirte betrachten können, sofern es sich in jeder derselben um die eigenthümliche Würdigung einer bestimmten Religionsform handelt. Die erste Form (die valentinische im Allgemeinen) will auch dem Heidenthum neben den beiden andern sein Recht zu Theil werden lassen, der zweiten (der marcionitischen) ist es vorzugsweise um das Christenthum zu thun, die dritte (die pseudoclementinische) nimmt sich ganz besonders des Judenthums an<sup>43)</sup>. Der Character dieser drei Religionen ist es also, durch welchen

---

ohne das, was das Resultat zu seiner Voraussetzung hat, mit apriorischer Willkür sich angeeignet haben.

43) Meine Differenz von Meander betrifft daher sowohl die erste als die dritte Form, da ich nur die letztere als die eigentlich judaisirende betrachte. Nur in der zweiten Form trete ich mit Meander näher zusammen, welche aber auch hier darin von ihm ab, daß ich den Gegensatz gegen das Christenthum nicht bloß in das Judenthum, sondern auch in das Heidenthum setze, und den Marcion als den einzigen Repräsentanten dieser Form betrachte.

auch das Characteristische der genannten Hauptformen der Gnosis bestimmt wird, und wir müssen, um sie sowohl für sich als in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, immer wieder auf die ihnen entsprechenden Religionen zurückgehen. Daß aber diese Ansicht von dem Verhältniß der Hauptformen der Gnosis, wie sie als eine in der Natur der Sache gegründete erscheint, sich auch historisch durchführen läßt, muß die nähere Betrachtung der einzelnen Hauptsysteme zeigen.

---

---

## Zweiter Abschnitt.

---

### Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis.

#### I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis.

Das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist unstreitig das valentinische, wie es theils von Valentin selbst aufgestellt, theils von mehreren geistvollen Schülern desselben mit verschiedenen Modificationen weiter ausgebildet worden ist. Da es uns hier nur um das System im Ganzen zu thun ist, und nur um die wesentlichsten Grundzüge desselben, so ist eine strenge Unterscheidung seiner ursprünglichen Form von den ihm später gegebenen Gestaltungen für unsern Zweck nicht nothwendig.<sup>1)</sup> Mit dem valentinischen System hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und

---

1) Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schüler geschieden werden, da Irenäus, ob er gleich Hauptschüler Valentins, wie Ptolemäus, Marcus, und einige andere, besonders auführt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht.



Bardeanes besondere Beachtung. Wenn wir nun in Beziehung auf alle diese Systeme behaupten, daß ihr eigenthümlicher Character vor allem durch das Heidenthum bestimmt werde, daß neben dem Judenthum vorzüglich das Heidenthum es sey, das in ihnen sein Recht geltend macht, und durch welches hindurch hier alles seinen Weg nehmen muß, was aus dem Christenthum aufgenommen werden soll, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei uns nicht bloß an die ausdrücklichen Erklärungen zu halten haben, die sich in den genannten Systemen über das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum finden, sondern ganz besonders die Form und Beschaffenheit dieser Systeme selbst in Betracht ziehen müssen. In dieser Hinsicht muß uns nun, wenn wir diese Systeme mit andern gnostischen vergleichen, als die größte Eigenthümlichkeit derselben in die Augen fallen, daß es sich in ihnen, ihrem vorherrschenden Gesichtspuncte nach, um das Verhältniß der realen objectiven Welt zu Gott, als dem absoluten Princip, handelt. Sie sind ihrem Hauptinhalte nach kosmogonische Systeme: der Hauptgegenstand, mit welchem sie sich beschäftigen, ist der Versuch, zu erklären, wie die nun vorhandene endliche Welt und der Mensch als Theil der Welt entstanden ist? Alles, was sie außer dieser Frage aus dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns sich aneignen, hat für sie im Grunde nur insofern Bedeutung, sofern es mit dieser Hauptfrage zusammenhängt, eine in ihr enthaltene, durch sie bedingte Aufgabe ist. Wenn daher auch ihnen Christus der Erbsner ist, so ist er es bloß deswegen, weil das Hervorgehen der endlichen Welt aus dem Absoluten von selbst auch das endliche Zurükgehen in sich schließt, weil, wenn die Schöpfung als die Störung einer ursprünglichen Harmonie gedacht wird, auch eine Wiederherstellung desselben gedacht werden muß. Was schon früher über den Gegensatz zwischen Geist und

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen auseinandergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurücklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der *Horos*, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurückgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurückzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der *Sophia* ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die *Sophia* mit erfolglosem vermessenen Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urbaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versetzt wurde. Dieses formlose Wesen (*ἄμορφος οὐσία* Jr. I. 2, 3.) ist nichts anders, als eben jenes Negative

und Unvollkommenen, dessen sich die Sophia bewußt wurde, als sie das Absolute mit ihrem Bewußtseyn umfassen wollte, und die Empfindungen, die sie hierüber empfand, sind eben der natürliche Ausdruck einer ihrer Negativität bewußtgewordenen Natur. In der Einheit mit dem Pleroma konnte sie nur dadurch erhalten werden, daß ihr früheres Verlangen (*πρωτέρα ἐνθύμησις* Tr. I. 2, 2.) und mit diesem auch ihr Leiden aufhörte, oder nur dadurch, daß sie das Bewußtseyn der Negativität ihres Wesens in sich überwand, und dagegen um so mehr das Positive, das sich in ihr ausdrückte, und sie das Absolute nach dem Maße ihres Wesens erkennen ließ, in sich festhielt. Allein auch jenes Negative, wie es nun einmal zum Bewußtseyn gekommen war, konnte nur überwunden, nicht aber vernichtet werden. Es harmonirte nur nicht zu dem Verhältniß der Aeonen zum Pleroma, in welchem jeder derselben in seinem Theile das absolute Wesen in sich darstellen soll, um so mehr aber mußte es außerhalb des Pleroma seine angemessene Stelle finden. Deswegen läßt es der valentinianische Mythos wie eine unreife Leibesfrucht von der Mutter, die es erzeugt hatte, getrennt und ausgeschieden werden, und zwar durch denselben Heros, welcher, wie er jedes Wesen in seine Schranken weist, so auch jedes die doppelte Seite seiner Natur, die positive und negative, die höhere und niedere, die göttliche und endliche, unterscheiden lehrt. <sup>5)</sup> So liegt

---

5) Um den Begriff dieses ἔκτρωμα richtig aufzufassen, ist besonders die Stelle Trin. I, 2, 4. zu vergleichen: χωρισθείσης τῆς ἐνθύμησεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινόμενῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς πληρώματος εἶναι· τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὁροῦ ἀφορισθῆναι, καὶ ἀποστερηθῆναι, καὶ ἐκτὸς αἵτου γενομένην, εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν, φυσικὴν τινα αἰῶνος ὁρμὴν τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἐνείδειον, διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν. Die ἐνθύμησις mit dem

nun jenes Erzeugniß, wie aus einer kochenden Materie hin-  
ausgesprudelt, an einem leeren schattigten Ort. Es ist der  
Geist in seiner tiefsten Selbstentäußerung und Verendlichkeit,  
der endliche Geist, in welchem das negirte, völlig ver-  
dunkelte, geistige Leben erst allmählig, von der untersten Stufe  
aus, wieder zum Bewußtseyn kommen muß. Zuerst erbarmt  
sich der obere Christus durch die Vermittlung des Stauros  
(d. h. des Horos, sofern dieser der die Wesen in ihrem  
Seyn befestigende Kraft ist) jenes formlosen Wesens, und  
gibt ihm eine Gestalt, aber nur in Beziehung auf das  
Seyn, nicht in Beziehung auf das Bewußtseyn (*μορφώσαι  
μόρφωσιν, τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ  
γνώσιν* Jr. I. 4, 1.) worauf er seine Kraft wieder zurück-  
zieht, um die sich selbst überlassene Sophia = Achamoth  
ihre Leiden, die Folge der Trennung vom Pleroma, fühlen,  
und eine Sehnsucht nach dem Bessern in ihr erwachen  
zu lassen, da sie jetzt wenigstens einen gewissen Geruch  
der Unsterblichkeit hatte, der ihr von Christus und dem  
heiligen Geist gelassen worden war. Nachdem sie eine Ge-  
stalt erhalten hatte, und zur Besinnung gekommen war,  
aber plötzlich von dem Logos, der auf unsichtbare Weise  
mit ihr zusammen war, d. h. von Christus, sich entblößt

---

*πάθος* ist also das, was in der Sophia in Beziehung auf  
das Absolute zum Bewußtseyn kommt, daß sie nemlich sich  
negativ zu demselben verhält, unvermögend ist es zu fassen,  
deswegen ist auch das *ἐκτρώμα*, oder die *ἐνθύμησις*, sofern  
sie von der Sophia getrennt ist, das rein Negative, der  
Geist, sofern er die Negation des Absoluten ist, desselben  
entäußert ist, sich gleichsam außerhalb desselben befindet, des-  
her ein form- und gestaltloses Wesen, und als solches das  
Nichterkennen, *τὸ μηδὲν καταλαβεῖν* (vgl. Jr. I, 4, 1. *ἔξω γὰρ  
φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος, ὡς  
περ ἐκτρώμα, διὰ τὸ μηδὲν κατειληφέναι*), καὶ διὰ τοῦτο κατὰ  
τὸν ἀσθενῆ καὶ θῆλιν αὐτὸν λέγουσι.

, daß, je höher die Stufe ist, auf welcher den Wesen, dem Absoluten gegenüber, eine gewisse und Schranke zum Bewußtseyn kommt, daß damit jene Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur ein schwächeres ist. Wenn auch ein Negatives schon hier zu Wesen zum Vorschein kommt, so ist doch, je sie dem Absoluten stehen, das Positive ihrer Natur wiegend, daß jenes Negative nur erst als Minimum den ist, und ihr Bewußtseyn des Absoluten nicht kann. So leicht aber der im Reime sich zeigende als auch beschwichtigt wird (der Monogenes ist, indem Winke der Sige willig folgt, selbst der Erhalter urgemäßen Ordnung), so ist er doch keineswegs im erstickt, und nicht so aufgehoben, daß er nicht auf andern Seite um so stärker hervortreten könnte. Je mit der Reihe der aus dem Absoluten hervortretenden Wesen <sup>3)</sup> die Entfernung vom Absoluten wird, desto erwinnt das Negative Raum, und das Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur dringt sich ihnen um so nothwendiger auf. Deswegen ist es in der Reihe der Aeonen der letzte und jüngste derselben, die Sophia, welche, und die andern ihr Verlangen im Innern verschloßen, wie es (I. 2, 1.) sagt, weit hinausprang, und, getrennt von ihr verbundenen Theletos, ein Leiden sich zuzog, das an der Sphäre des Nus und der Aletheia seinen Ursprung

---

sind im Ganzen dreißig Aeonen, die in eine Ogdoas, das, und Dodekas getheilt sind. Die Ogdoas bilden der Grund und der Gedanke, der Nus und die Wahrheit, der Logos und das Leben, der Mensch und die Kirche. Der Logos und das Leben erzeugen zehn andere, der Mensch und die Kirche zwölf andere Aeonen. Alle diese als Aeonen hypostasirte Begriffe sind die Kategorien, unter welchen das absolute Wesen gedacht werden muß, oder die Stufen des göttlichen Denkens selbst.

sichtbare, ὁρόναι, παύοντες, κυριότερες. So kam er, begleitet von den Engeln, seinen Altersgenossen, zur Achamoth. Diese verhüllte sich zuerst aus Scham mit einem Schleier, als sie aber ihn mit allen seinen Gaben nahen sah, lief sie zu ihm, und gewann durch seine Erscheinung höhere Kraft. Er gab ihr nun die Gestalt des Bewußtseyns, und heilte sie von ihren Leiden, nur konnte er sie nicht ganz von ihr trennen und hinwegnehmen, wie bei der obern Sophia geschehen war, weil sie bei ihr zu tiefe Wurzeln gefaßt hatten. Doch erfolgte auch bei ihr eine Aussonderung: das unkörperliche Leiden ging in eine unkörperliche Materie über. Diese verdichtete sich in Körper, und es entstanden zwei Substanzen, eine böse aus dem Leiden, und eine leidensfähige aus der Sehnsucht (ἐπιπορευή). Dieß bewirkte die bildende Macht des Soter. Als aber die Achamoth von ihrem Leiden getrennt war, erfüllte sie der Anblick der Lichter des Soter, d. h. der ihn begleitenden Engel, mit so großer Freude, daß sie, davon befruchtet, nach ihrem Bilde eine geistige Frucht hervorbrachte, das Pneumatische, das als drittes Princip zu dem Hylischen, dem Erzeugniß der Leiden der Sophia, und dem aus ihrer Sehnsucht entstandenen Psychischen hinzukam. Diesen drei Principien mußte nun Form und Gestalt gegeben werden. Dem Pneumatischen konnte sie, da es gleichen Wesens mit ihr selbst war, nicht selbst seine Form geben. Deswegen war der Hauptgegenstand ihrer bildenden Thätigkeit das Psychische, auf das sie übertrug, was sie vom Soter gelernt hatte. Sie bildete vor allem aus dem Psychischen den Vater und König sowohl des Psychischen, das auch das Rechte heißt, als auch des Hylischen oder Linken. Denn alles dieß bildete er (der Demiurg), bewegt, ohne daß er es wußte, von der Mutter, weßwegen er auch Metropator, Apator, Demiurg und Vater genannt wird, Vater in Beziehung auf das Rechte oder Psychische, Demiurg in Beziehung auf das Linke oder

Euphonia geschehen war, an keinem andern Neon sich hole, ließ der Monogenes nach dem vorsorgenden des Waters, um das Pleroma zu befestigen und zu erhalten, eine neue Ezygie, Christus und den heiligen Geist, hervorgehen, durch welche alle Neonen ihre Ordnung erhielten. Denn Christus belehrte sie über die Ezygie und über das Wesen des Waters, daß es unerschaffbar und unbegreiflich sey, und von niemand erkannt und gehört werden könne, außer allein durch die Veranlassung des Monogenes, und der heilige Geist machte sie unter sich gleich, und ertheilte ihnen die wahre Ruhe, in dem vollkommen zur Ruhe gebrachten Pleroma nunmehr die höchste Freude und Lobpreisung des Waters herrschte. In diesem seligen Gefühl beschloß das ganze Pleroma der Neonen mit Zustimmung von Christus und dem heiligen Geist unter Genehmigung des Waters, daß sie alle das schönste Werk, das jeder hatte, vereinigen, um zur Ehre und Herrlichkeit des Bythos eine vollkommene Schönheit, das leuchtendste Gestirn, die herrlichste Frucht, hervorzubringen, welchen sie auch Eoter und Christus und Logos nennen, weil er von allen ist. So nur kann dem Pleroma selbst seine Einheit und Harmonie gesichert seyn.

in dem, wie Matter thut, Th. II. S. 134. ist eine jener vielen Combinationen, dergleichen die kritische Geschichte des Gnosticismus so viele enthält. — In den Exc. ex scr. Theod. . 42. wird die Thätigkeit des Horos im Allgemeinen so bezeichnet: er trenne die Welt vom Pleroma. Nach Epiph. a. a. . c. 15. hat er zwei Thätigkeiten, als Stauros nach innen eine befestigende, als Horos nach außen eine trennende und theilende. Soll nun an etwas Verwandtes erinnert werden, so bietet es sich uns nur bei Philo dar, welcher vom Logos sagt, daß ihm, dem Erzengel und ältesten Worte, der alles erzeugende Vater als auserlesenes Geschenk gewährte, beides begrenzend (μεθόριος οὐράς) das Gewordene von dem Erschaffenden zu scheiden. Quis rer. div. haer. Ausg. von Mang. S. 501. ant, die christliche Gnosis.

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen auseinandergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurücklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der *Logos*, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurückgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurückzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der Sophia ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die Sophia mit erfolglosem vermessenem Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urvaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versetzt wurde. Dieses formlose Wesen (*ἀμορφος οὐσία* Jr. I. 2, 3.) ist nichts anders, als eben jenes Negative



goß in sich aufzunehmen. So wurde, ohne Wissen des  
 Demiurg, durch eine geheimnißvolle göttliche Veranstaltung,  
 ist dem, was der Demiurg einbließ, von der Sophia der  
 geistige Mensch eingepflanzt. Wie der Demiurg seine Mutter  
 nicht kannte, so kannte er auch ihren Samen nicht, die  
 Kirche, das Abbild der obern Kirche. Die Seele hat dem-  
 nach der Mensch vom Demiurg, den Körper von der Erde,  
 das Fleisch von der Materie, den geistigen Menschen von  
 der Mutter Achamoth. Je mehr das in dem Menschen  
 eingelegte geistige Princip sich entwickelt, und zum selbst-  
 wußten Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Welt-  
 auf dem ihm bestimmten Ziele entgegengeführt. Denn die  
 Vollendung tritt dann ein, wenn alles Geistige durch die  
 Erkenntniß geformt und vollendet ist, d. h. alle pneuma-  
 tischen Menschen die vollkommene Erkenntniß Gottes haben,  
 so, wie die Valentinianer von sich rühmen, in die Mystereien  
 der Achamoth eingeweiht sind (Tr. I. 6, 1.). Dazu be-  
 darf es keiner besondern Erlösungsanstalt. Denn, was in  
 das Pleroma einführt, ist nur der Same (das pneumatische  
 Princip, das anfangs zwar nur ein schwacher Keim ist,  
 der aber zur Vollendung kommt (I. 6, 4.)), und so wenig  
 das Materielle des Heils fähig ist, so wenig kann das  
 pneumatische davon ausgeschlossen, und dem Untergang  
 überworfen seyn: wie das Gold auch im Roth seine  
 Schönheit nicht verliert, so kann auch nichts, was der  
 Mensch thut, der Natur des Geistigen schaden. Gleich-  
 wohl läßt auch dieses System in einer bestimmten Periode  
 eine erlösende Thätigkeit in den Weltlauf eingreifen, denn  
 der eigentliche Gegenstand der Erlösung ist das Psychische,  
 das in der Mitte zwischen dem Materiellen und Pneuma-  
 tischen sich auf die eine oder andere Seite schlagen kann,  
 so das Pneumatische selbst ist dazu ausgesandt, daß es  
 verbunden mit dem Psychischen seine Form erhält, und in  
 der Lebensgemeinschaft mit ihm gebildet wird. Wie dieß

der Zweck der Welterschöpfung ist, so erschien auch der Erlöser (Soter) dazu, das Psychische und das Freie zu retten. Was er aber erlösen sollte, davon mußte er selbst die Erstlinge an sich haben. Deswegen erhielt er von der Achamoth das Geistige, vom Demiurg wurde er mit dem psychischen Christus bekleidet, und durch eine besondere Oekonomie in einen Körper von einer psychischen Substanz gehüllt, der durch wundervolle Kunst so organisirt war, daß er gesehen und betastet werden konnte, und leidendsfähig war. Nur Materielles hatte er nichts an sich, weil das Materielle nicht erlösungsfähig ist (I. 6, 1.). Daß aber, wie hier gesagt wird, der Erlöser von der Achamoth das Geistige erhielt, während er selbst in der Achamoth das geistige Leben weßt, erhält ohne Zweifel durch dasjenige seine Aufklärung, was von Irenäus I. 7, 2. zwar nur als Meinung Einiger angeführt wird, gleichwohl aber den bestimmteren Sinn des valentinianischen Systems auszudrücken scheint: Auch der Demiurg habe einen Christus als seinen Sohn gesandt, aber nur einen psychischen. Von diesem haben die Propheten gesprochen, und dieser sey es, der durch die Maria, wie Wasser durch einen Kanal, hindurchging, und auf diesen nun sey, als er zur Taufe kam, jener Soter, der im Pleroma das gemeinsame Product aller Aeonen war, in der Gestalt einer Taube herabgestiegen, obgleich auch der von der Achamoth erhaltene geistige Same in ihm war. \*) Die Wirksamkeit des Erlösers konnte nur darin

---

8) Unrichtig sagt daher Matter Hist. crit. T. II. S. 146. vom obern Erlöser, er sey in die Welt eingetreten durch die Jungfrau Maria, wie das Wasser durch einen Canal hindurchgeht. Epiphanius sagt dieß zwar Haer. XXXI. 4. von dem Soter=Jesus, fehlt aber darin, daß er, den obern Christus von dem Horos=Soter unterscheidend und diesen mit Jesus identificirend, von Jesus sagt, was nur von dem

— 137 —

sch aufzunehmen. So würde, ohne Wissen des  
durch eine geheimnißvolle göttliche Veranstaltung,  
was der Demiurg einbließ, von der Sophia der  
Mensch eingepflanzt. Wie der Demiurg seine Mutter  
nicht, so kannte er auch ihren Samen nicht, die  
als Abbild der obern Kirche. Die Seele hat dem  
Mensch vom Demiurg, den Körper von der Erde,  
den von der Materie, den geistigen Menschen von  
der Achamoth. Je mehr das in dem Menschen  
geiste geistige Princip sich entwickelt, und zum selbst-  
ständigen Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Welt-  
lauf ihm bestimmten Ziele entgegengeführt. Denn die-  
ses tritt dann ein, wenn alles Geistige durch die-  
se geformt und vollendet ist, d. h. alle pneuma-  
tischen die vollkommene Erkenntniß Gottes haben,  
die Valentinianer von sich rühmen, in die Myste-  
rien eingeweiht sind (Tr. I. 6, 1.). Dazu be-  
steht eine besondern Erbsungsanstalt. Denn, was in  
Ioma einführt, ist nur der Same (das pneumatische  
das anfangs zwar nur ein schwacher Keim ist,  
er zur Vollendung kommt (I. 6, 4.), und so wenig  
materiell des Heils fähig ist, so wenig kann das  
Materielle davon ausgeschlossen, und dem Untergang  
übergeben seyn: wie das Gold auch im Roth seine  
Form nicht verliert, so kann auch nichts, was der  
Natur des Geistigen schaden. Gleich-  
wohl auch dieses System in einer bestimmten Periode  
seiner Thätigkeit in den Weltlauf eingreifen, denn  
tliche Gegenstand der Erbsung ist das Psychische,  
er Mitte zwischen dem Materiellen und Pneuma-  
tischen auf die eine oder andere Seite schlagen kann,  
Pneumatische selbst ist dazu ausgesandt, daß es  
mit dem Psychischen seine Form erhält, und in  
Vergemeinschaft mit ihm gebildet wird. Wie dieß

Wirksamkeit des Erlösers aus diesem Gesichtspunct zu betrachten ist, erhellt auch aus demjenigen, was über sein Leiden gelehrt wird (I. 7, 2). Der pneumatische Erlöser war frei von jedem Leiden, da den unsichtbaren und unantastbaren auch kein Leiden treffen kann. Deshalb entschwang sich von ihm, als er zu Pilatus geführt wurde, der Geist, der sich von Christus auf ihn herabgelassen hatte. Ja nicht einmal der von der Mutter empfangene Lichtsamen litt, denn auch dieser ist nicht leidensfähig, da auch er geistiger Natur ist, und nicht einmal vom Demiurg gesehen wird. So traf das Leiden nur den psychischen Christus, und den durch eine besondere göttliche Veranstellung auf mystische Weise mit ihm verbundenen. Aber auch dieses Leiden hat nur eine typische Bedeutung. Durch den leidenden Christus wollte die Mutter ein Bild jenes obern Christus, der sich über den Stauros ausbreitete, und der Achamoth ihre substantielle Form gab, darstellen. Denn alles, was hier geschieht, hat eine typische Beziehung auf das Obere. Auch davon ist die Rede (Tr. I. 8, 2.), daß der Herr in der letzten Weltperiode deswegen zum Leiden erscheinen sey, um das Leiden zu zeigen, das den letzten der Aeonen getroffen hatte, und durch sein Ende das Ende des Verlaufs der Aeonewelt kund zu thun. Vollendet aber ist der zeitliche Weltlauf (*τὸ τέλος τῆς περὶ τοὺς αἰῶνας προπαταίας*), wenn alle geistige Keime zur Vollendung gekommen sind. Dann geht ihre Mutter Achamoth aus dem Orte der

---

sey die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen. Diese beziehe sich weder auf den vergänglichsten Körper, noch die Seele, die selbst aus dem Abfall entstanden die Wohnung des Geistes sey, sondern sey geistig. Erlöst werde durch die Gnosis der innere Mensch, der geistig, so daß er durch die Erkenntnis des Als seine volle Befriedigung erlange: das sey die wahre Erlösung.

in das Pleroma ein, und erhält ihren Bräutigam, der der gesammten Neonenwelt entstandenen Soter, der bilden nun eine Ezygie. Dies ist zu verstehen, von Bräutigam und Braut die Rede ist, und das ganze Pleroma selbst ist ein Brautgemach. Die Pneumatischen, denn sie die Seelen abgelegt haben und intelligenter geworden sind, gehen auf eine unsichtbare Weise in das Pleroma ein, und werden als Bräute den Engeln gerühmt, die um den Erlöser herumstehen. Der Demiurg tritt dann an den Ort der Mutter Sophia, an den Ort der Ruhe vor, welcher auch der Ort der Ruhe für die Götter ist. Denn nichts Psychisches kann in das Pleroma kommen, und wenn alles dies geschieht, so wird das in der Welt verborgene Feuer hervorgezogen, und, wenn es die ganze Materie verzehrt hat, selbst in ihr verzehrt werden, und dem Nichts-seyn anheimfallen (Tr. I, 7, 1.)

Platonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze sehen, mit Recht die Grundlage des Systems im Allgemeinen nennen. Es sind die drei Hauptmomente des Systems, des Falls und der Rückkehr, durch die das System in seiner Entwicklung hindurchbewegt, und diesen Momenten selbst ist es die Idee des Falls, die ersten auf den Zusammenhang mit dem Platonismus weist. Der Unterschied kann nur darin gefunden werden, daß der im Platonismus unmittelbar auf die einzelnen Seelen bezogene und darum zugleich auch ethisch gefaßte Fall hier, in höherer speculativer Beziehung, das des Geistes selbst betrifft. Was im Platonismus fehlte, aus Mangel an höherer geistiger Kraft und ethischer Willensschwäche, aus der idealen Welt herabgefallene Seelen sind, ist in dem gnostischen System in der Eine sich dividirende, in die Momente des Falschseins sich theilende absolute Geist selbst. Denn das

müssen wir bei der Betrachtung des Ganzen festhalten, daß alle jene Kräfte und Wesen, die der Reihe nach hervortreten, und auf bestimmte Weise eingreifen, zumal, da wir die äußere Gestalt, in welcher sie erscheinen, nur zur bildlichen und mythischen Form des Systems rechnen können, immer nur wieder das Eine Urwesen selbst sind, das durch alle diese sich gegenseitig bedingenden Momente seinen immanenten Begriff realisiert. Es stellt sich uns immer wieder der innere Kampf vor Augen, in welchem der Geist mit sich selbst begriffen ist, wenn er durch sein eigenes Wesen getrieben wird, aus sich selbst herauszugehen, und doch in der Einheit und Identität mit sich selbst bleiben soll. So lange dieser Proceß des Geistes noch innerhalb des Pleroma selbst vor sich geht, ist es hauptsächlich noch die an sich haltende, jeden gesetzten Unterschied mit der Einheit wieder ausgleichende Kraft des Geistes, die hier vorkommt, und in den drei auf gleicher Linie stehenden und auf denselben Begriff zu beziehenden Potenzen, dem Monogenes, Horos und Christus, zur Anschauung kommt. Ist aber einmal der unvermeidliche Riß geschehen, die untere Sophia von der obern getrennt, der Geist in seine Negation herausgetreten (aus dem πλήρωμα in das κένωμα), so geht dann die ganze Arbeit und Mühe des mit sich selbst ringenden Geistes dahin, die in ihm gesetzte Negation wieder aufzuheben, und durch alle Momente der Vermittlung hindurch zur Negation der Negation hindurchzudringen. Darum steht, gleichsam an dem äußersten Ende des Pleroma, der, als das Product der sämtlichen Aeonen, das ganze Pleroma als Einheit in sich zusammenfassende und repräsentirende Erbsener Jesus; er steht hier als der den außerhalb des Pleroma fortgehenden Proceß leitende Genius, um das Band zu erhalten, das auch den seines eigenen Wesens entäußerten, in die Endlichkeit dahingegebenen Geist mit dem Absoluten verknüpft, und, wenn er der Achamoth mit seinen Lichtengeln erscheint,

in diesen den Lichtglanz ihres eigenen Wesens zu erneuern. Und wenn dann am Ende des langen Weges, auf welchem der Geist, mit sich selbst ringend, sich fortbewegt, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, die Achamoth, als die Einheit aller pneumatischen Wesen, die mit ihr aus ihrer Arbeit und Noth emporstreben, mit dem Soter sich vermählt, der sich in demselben Drange zu ihr herabgelassen und sich ihr mitgetheilt hat, wie sie die innerste Sehnsucht zu ihm zieht, und das Pleroma selbst das Brautgemach wird, in welchem Braut und Bräutigam sich zum seligsten Bunde vereinen, dann ist alles Endliche und Negative abgethan, der Geist hat seine Negation überwunden, den Begriff eines Wesens realisirt, seinen Vermittlungsproceß durchlaufen, und sich zur absoluten Idee erhoben. Das ist dann eine Region des Geistes, in welcher „die Lethesfluthen strömen, aus denen Psyche trinkt, wenn sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet, und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt.“ Schon diesen Grundtypus des Systems dürfen wir, wenn wir von dem angegebenen Gesichtspunct ausgehen, mit Recht platonisch nennen. Es ist zwar derselbe Grundtypus, welcher auch in den übrigen gnostischen Systemen mit verschiedenen Modificationen wiederkehrt, aber in keinem derselben liegt die ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Platonismus so nahe, wie im valentinianischen System. Erwinnert doch selbst das Verhältniß des Erbsers zur Achamoth und die leidensvolle Sehnsucht, die in beiden das die obere und untere Welt vermittelnde Band ist, und beide zuletzt wie Braut und Bräutigam vereinigt, deutlich genug an den platonischen Erös, den Vermittler des Sterblichen und Unsterblichen, der in der Seele den Trieb nach dem ewig Schönen nie ruhen läßt, und sie dadurch zum ewigen Urbild ihres Wesens emporhebt. Was aber hier bei dem Platonismus des valentinianischen Systems hauptsächlich in

diesen Beziehungen dem Pleroma steht, so gehört sie doch, wie der Demiurg, zu der außer dem Pleroma befindlichen

γεγονότας ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους. In diesen Zusammenhang gehört auch das bemerkenswerthe Fragment, welches Clemens von Alexandrien Strom. IV. 13. aus einer Homilie des Valentin erhalten hat. Clemens sagt hier, nachdem er zuvor schon eine Stelle aus dieser Homilie Valentins angeführt hat, Valentin nehme ein von Natur fellig werdendes Geschlecht an. Dieses ausgezeichnete Geschlecht sey zu uns von oben herabgekommen, zur Aufhebung des Todes, die Erzeugung des Todes aber sey das Werk des Weltchöpfers. Deswegen nehme auch Valentin die Schriftstelle: „Niemand wird das Angesicht Gottes sehen, und leben“, so, daß er sie vom Tode verstehe, als der Ursache hiervon (niemand kann also das Angesicht Gottes sehen, ohne nach dem Gesetz des Demiurg zuvor sterben zu müssen). Eben diesen Gott (den Demiurg) meine er, wenn er schreibt: „Um wie viel geringer das Bild ist, als das lebende Antlitz, um so, viel geringer ist die Welt, als der lebende Neon. Was ist nun die Ursache des Bildes? Die Majestät des Antlitzes, das dem Mahler die Gestalt darbot, damit es durch seinen (des Antlitzes) Namen geehrt würde, denn die Gestalt ist kein Original (οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρίσθῃ μορφῇ), sondern der Name ergänzte, was bei der Nachbildung mangelhaft blieb: es wirkt aber auch das unsichtbare Wesen Gottes dazu mit, dem Gebilde Glauben zu verschaffen“. Vom Demiurg sagt er, fährt Clemens fort, da er Gott und Vater genannt wird, er sey ein Bild des wahren Gottes und Prophet, unter dem Mahler versteht er die Sophia, deren Werk das Bild ist zu Ehren des Unsichtbaren. Denn alles, was von einer Syzygie kommt, ist ein Pleroma, was aber von Einem kommt, ein Bild. Da aber, was bloße Erscheinung ist, nicht ist, die Seele aus der Mitte, so kommt das Bessere (ich interpungire hier: ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἐστίν, ἢ ἐκ μεσότητος ψυχῇ, ἔρχεται τὸ διαφέρον. Τὸ διαφ. ἐρχ. kann nicht mit ψυχῇ verbunden werden, da ψυχῇ und πνεῦμα einen Gegensatz



vielmehr durch ihre Vermittlung der Eoter, um die  
en zu ehren, alles nach ihrem Bilde geschaffen habe,  
ern wir können auch nur unter dieser Voraussetzung  
klare Anschauung des ganzen Systems, wie es nach  
laß organisiert ist, gewinnen. Was im Pleroma der  
sichtbare Vater ist, ist in der Welt außerhalb des Pleroma  
dem Demiurg völlig unbekannte Enchymesis: Achamoth.  
n Monogenes entspricht der das Bild desselben repräsens  
nde Demiurg, und was die übrigen Aeonen im Pleroma  
, sind in der Welt des Demiurg die von diesem geschaffene  
Erzengel und Engel. <sup>10</sup>). Wie das Pleroma in der Res  
n seiner höchsten Aeonen eine Ogdoas bildet, so schuf auch  
Demiurg sieben Himmel, über welchen er thront, und nach  
schen er selbst Hebdomas genannt wird (sie werden auch  
Engel gedacht, wie der Demiurg selbst als gottähnlicher  
engel), und die Mutter Achamoth kommt als Ogdoas  
zu, um der urbildlichen Zahl, der ersten Ogdoas des  
eroma, treu zu bleiben. Sie wird auch Euphrosia, Erde,  
rusalem, heiliger Geist und mit männlichem Namen Herr  
vrios) genannt, und der Ort, welchen sie einnimmt,  
t Ort der Mitte, in welchem sie zwar über dem De  
iurg ist, aber unterhalb und außerhalb des Pleroma,  
is zur Vollendung des Weltlaufs (Iren. I. 5, 3.  
piphanius. Haer. XXXI. 4.). So nahe sie in allen

10) Dies ist ohne Zweifel der Sinn der etwas dunkeln Stelle  
Iren. I. 5, 1.: *Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουλευθεῖσαν εἰς  
τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πε  
ποιημένοι αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς. Καὶ  
αὐτὴν μὲν ἐν εἰκόνι τοῦ ἀοράτου πατρὸς τετηρημέναι* (wahr  
scheinlich ist zu suppliren *ταύτην* und der Sinn: sie habe  
sich unter dem Bilde des unsichtbaren Vaters, sofern sie  
das Nachbild desselben war, verborgen gehalten), *μὴ γι  
γνωσχομένην ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ· τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς  
υἱοῦ εἰκόνα γενέσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτων*

Unter den in den Organismus des valentinianischen Systems tiefer eingreifenden Ideen verdient auch die Id der Enzygie besondere Beachtung. Die ganze Neonenwelt theilt sich in männliche und weibliche Neonen. Die höchsten Neonen bilden die Neonenpaare Bythos und Ennoia (od Charis und Sige), Monogenes und Aletheia, Logos und Zoe, Anthropos und Ekklesia. Selbst das höchste Wesen nimmt an dieser Geschlechtsdualität Theil. Nach Irenäus I. 2, 4. sagte man zwar bisweilen, der Urvater sey über den Unterschied des Männlichen und Weiblichen erhaben (wegen vom Poros gesagt wird, der Vater habe ihn εἰκόνι ἰδίᾳ ἀσείκον, ἀσήμελον hervorgehen lassen) ließ ihn aber auch wieder mit der Sige eine Enzygie bilden. In dem Fragmente, das Epiphanius Haer. XXXI. 5. aus einer valentinianischen Schrift mittheilt, wird der Urvater (αὐτοπάτωρ) der alles umfaßt, und in sich in Bewußtlosigkeit verschließt, der nie alternde, ewig junge Neon, auch mannweiblich (ἀρρενόσθελος) genannt. Diese drei Vorstellungen weichen im Grunde nur wenig von einander ab. Geschlechtslos konnte man den Urvater nennen, wenn man nur den abstracten Begriff des Urwesens festhielt, und zwischen Substanz und Person unterschied, wie Tertullian Adv. Valent. c. 7. von einer solchen Unterscheidung spricht *hunc (Deum) substantialiter quidem αἰῶνα τέλειο appellant, personaliter vero προαρχὴν et τὴν ἀρχὴν etiam Bythion*. Die concrete Vorstellung macht die Ennoia Charis oder Sige, zu dem mit dem Urvater verbundene weiblichen Neon, es ist aber dasselbe Wesen sowohl männlich als weiblich, da jene drei Begriffe, wie sie ja an sich schon bloße Prädikate bezeichnen, sowohl mit dem unten den gleichen Gesichtspunct zu stellenden Begriff des Bythos als auch mit dem Urwesen selbst in eine Einheit zusammen fallen. Das Urwesen ist also mannweiblich, sofern der noch in der tiefsten Stille seines Wesens verschlossene Gedanke

ine selige Vollkommenheit, die *Χάρις*, in welcher aber die höchste Vollkommenheit schon als eine mitzutheilende gedacht wird (denn *Χάρις* wird sie, wie Epiphanius a. a. O. sagt, genannt, *διὰ τὸ ἐπιχεορηγῆναι αὐτὴν θησαυρίσματα τοῦ μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ μεγέθους*), von ihm selbst unterschieden wird. Dieser Idee entspricht nun auch die Beschreibung, die von der ursprünglichen Selbstoffenbarung des höchsten Wesens gegeben wird. Als dieses Wesen oder der *Bythos*, nachdem er unendlich lange Aeonen in tiefster Stille und Ruhe nur mit der *Ennoia*, *Charis* oder *Eige*, zusammengewesen war, daran dachte, das Princip des Als aus sich hervorgehen zu lassen, legte er diese Emanation *προβολή*, wie einen Samen, in den Mutterleib der mit ihm verbundenen *Eige*, die sie aufnahm und davon befruchtet den Nuß hervorbrachte (Tr. I. 1, 1.). In noch ähnlichen Ausdrücken ist dieser geistige Proceß in dem Fragmente bei Epiphanius geschildert. Als die *Eige*, die mit Recht so genannt wird, (*ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος* [das absolute Wesen] *ἐτελείωεν*), die Bande des Stillschweigens durchbrechen wollte, weckte sie in dem absoluten Wesen eine Begierde nach ihrer weiblichen Hälfte, um bei ihm zu ruhen (*ἐθήλυσε*<sup>11)</sup>)

---

11) In demselben Sinne, um damit die Selbstoffenbarung und Lebensmittheilung des höchsten Wesens zu bezeichnen, ist in der von Neander Gen. Entw. S. 209 aus der Schrift des Clemens von Alex. *τὶς ὁ σωζ. πλουσ.* §. 5. angeführten Stelle von einem *θηλύνεσθαι* die Rede (*τὸ μὲν ἀρρένιον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπάθης γέγονε μήτηρ, ἀγαπήτας ὁ πατήρ ἐθηλύνθη*). Immer aber wird mit diesem *θηλύνεσθαι*, dem Mittheilungstrieb, welcher selbst schon ein *πάθος*, wie nachher noch gezeigt werden wird, ein Hang zum Endlichen verbunden gedacht, in welchem Sinne Clemens Strom. III. 13. von Cassian, einem Schüler Valentins, sagt: *ἡγεῖται ὁ γυνναῖος οὗτος πλατωνικώτερον, θεῖον, οὕτως τὴν ψυχὴν*

*τὸ μέγεθος ἐπ' ὀρίξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ*), und so brachte sie, mit ihm verbunden, den Urbater der Wahrheit hervor, der auch Anthropos genannt wird. Auf dieselbe Weise erfolgt die Emanation der folgenden Neonen. Die Sige brachte hierauf die natürliche Einheit des Lichts mit dem Anthropos hervor, und offenbarte die Aletheia, die mit Recht so heißt, weil sie der Mutter Sige in Wahrheit ähnlich ist. Die Aletheia erweckt sodann in ihrem Vater eine Begierde nach ihr, und sie vereinigten sich in unsterblicher Vereinigung, und es ging nun hervor eine geistige mannweibliche Tetras als Gegenbild der ersten, aus dem Bythos und der Sige, dem Vater und der Aletheia bestehenden, Tetras. Die Tetras aus dem Vater und der Sige bildeten der Anthropos und die Ekklesia, der Logos und die Zoe. Auf dieselbe Weise entstand noch eine Dekas und Dodekas von Neonen (*δωδεκάς προυνείων ἀρρόενόθηλος, δέκας προυνείων καὶ αὐτῶν ἀρρόενόθηλῶν* Epiph. a. a. D.). Alles dieß beweist sehr deutlich, wie wenig das valentinianische System Bedenken trug, sich an die heidnische Religion selbst in ihrer gewöhnlichen polytheistischen Gestalt anzuschließen. Wie in den alten Religionen die Götterwelt in Götter und Göttinnen sich theilte, das ganze theogonische und kosmogonische System auf geschlechtliche Verhältnisse und den Begriff der Zeugung gebaut, auch das Urwesen selbst nicht selten mannweiblich gedacht wurde; so stellten die Valentinianer ihre Neonenwelt dar. Mit dem Platonismus des valentinianischen Systems aber hängt dieser Geschlechtsdualismus durch die Ansicht zusammen, daß in der geschaffenen, untern, realen Welt

---

*ἄνωθεν, ἐπιθυμῶν θηλυγενεῖσαν δεῦρο ἦκεν εἰς γένεσιν καὶ φθορῶν. Plato selbst läßt in diesem Sinn solche, die ungerecht leben, bei der zweiten Geburt aus Männern zu Weibern werden. Tim. S. 42. vergl. S. 74. 91.*

nichts seyn kann, wovon nicht das Urbild in der idealen obern Welt ist. Der Gegensatz eines männlichen und weiblichen Princip, der in der sichtbaren Natur überall hervortritt, und in den verschiedensten Formen durch die ganze sinnliche Weltordnung sich hindurchzieht, kann daher auch der Geisterwelt nicht fremd seyn, es muß seinen höchsten Grund in dem absoluten Wesen selbst haben, das das allgemeine absolute Princip alles Seyenden nur deswegen ist, weil es durch alles hindurchwirkt, und die Reine, Principien, Urformen von allem in sich enthält. Dieser Geschlechtsdualismus hat aber noch eine tiefere Bedeutung und einen engern Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre, wie das valentinianische System dieselbe sich angeeignet hat. Wird der Ideenlehre zufolge der Gegensatz des Idealen und Realen streng durchgeführt, so ist das Ideale das allein Substanzielle, und das Reale verhält sich zu demselben nur, wie das unselbstständige Abbild zu dem an sich seyenden Urbild. Es gehört zwar zur Natur der Idee, daß sie, um sich zu offenbaren, sich in einem Bild ihres Wesens reflectirt, aber dieser Reflex, dieses Bild, ist immer nur ein bloßer Schein von Realität, eine Erscheinung, die nicht das Wesen der Sache selbst ist, nur in der Abhängigkeit von etwas anderm ihr Seyn und Bestehen hat <sup>12)</sup>. Nichts anders als eben dieß

---

12) Dieses Verhältniß oder Mißverhältniß der untern und der obern Welt soll auch der Name *ὑστέρημα* bezeichnen, der dem Demiurg, oder vielmehr der von ihm beherrschten Welt, sofern sie in Folge eines Abfalls (eines *ὑστέρημα* Jr. I. 21, 4.) entstanden ist, und der Achamoth, der Ursache desselben gegeben wurde. *Epiph. Haer. XXXI. 4: ὑστέρημα καὶ παντοκράτορα καὶ δημιουργὸν καλοῦσι, καὶ κτίστην οὐαιῶν, ἀφ' οὗπερ πάλιν καὶ ὑστέραν ὀγδοάδα μετὰ ἑπτὰ οὐρανοῖς καλοῦσι, καὶ τὴν πρώτην ὀγδοάδα ἀφομοιωθεῖσαν ἐκτίσθαι,*

• soll der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen im valentinianischen System bedeuten. Das Weibliche ist das Unselbstständige, Unvollkommene, Mangelhafte, das seinen Halt und Bestand nur im Männlichen hat <sup>13)</sup>, und nur

αὐτοῦ ἄντος ἐν τῇ ὀυδοῦδι, καὶ ἐπὶ οὐρανὸς μετ' αὐτὸν  
πεποιηκότος· ὥστε ἰστέρηματι βούλονται συνάπτειν μὴ  
ἀμυγῇ τινα αἰῶνα καὶ ἀδήλυντον (den Heros-Goter-Jesus).  
Wegen dieses ἰστέρημα, des steten Zurückbleibens des Nach-  
bildes hinter dem Urbild, ist die Einheit der obern Welt  
in eine Vielheit getrennt und auseinandergelegt. Am be-  
stimmtesten ist diese Idee in folgender, auf den Valentinianer  
Marcus und dessen Anhänger sich beziehender, Stelle des  
Irenäus I. 17, 2. ausgesprochen: „Als der Demiurg, wie sie  
sagen, das Unendliche, Ewige, Unbegrenzte, Zeitlose der  
obern Ogdoad nachbilden wollte, und das Bleibende und  
Ewige derselben in seinem Nachbilde nicht erreichen konnte  
weil er die Frucht des ἰστέρημα war (der Achamoth und  
ihres Abfalls) habe er in Zeiten, Perioden und viele Jahre  
umfassende Zählen das Ewige desselben auseinandergelegt,  
in der Meinung durch die Menge der Zeiten das Unendliche  
desselben nachzuahmen (man vergl. die gleichlautende aber  
offenbar zu Grunde liegende Stelle in Plato's Tim. S. 37.)  
darauf sey, da ihm die Wahrheit entflohen war, die Folge  
gefolgt, weswegen sein Werk nach Vollendung der Zeiten  
ein Ende nehmen werde.“ Wie so der Eine Urdion in eine  
Reihe von Aeonen auseinandergeht, damit eine endliche  
Welt entstehe, so lehren diese Aeonen am Ende der Welt  
in die Einheit des Urdion wieder zurück. Das sind dann  
jene Blumenkränze, mit welchen in dem schönen manichäischen  
Hymnus (Manich. Rel. Syst. S. 16. f.) das Haupt des  
großen Königs der Zeiten von den Aeonen umwunden wird.

13) Daher in der obigen Stelle aus Clemens (s. S. 146.) der  
Satz: ὅσα ἐκ συνυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα  
δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνας, d. h. die volle Realität des Seyns ist  
immer nur in der Verbindung des weiblichen Princips mit

in dient, das Männliche nach einer bestimmten Seite  
 des Wesens in die Erscheinung heraustreten zu lassen.  
 Daß die Valentinianer sich das Verhältniß des Weiblichen  
 zu dem Männlichen auf diese Weise dachten, beweist ihre  
 Aufzählung der Achtzahl der ersten Aeonen auf die Vier-  
 zahl der Männlichen. Diese erste ursprüngliche Ogdoad,  
 ist Irenäus I. 1, 1., ist ihnen die Wurzel und Substanz  
 von allem. Sie wird von ihnen mit den vier Namen  
 Bythos, Nus, Logos, Anthropos benannt. Denn jeder  
 derselben sey mannweiblich und zwar so: zuerst sey der Ur-  
 ter nach der Weise der Syzygie mit seiner Ennoia Eins  
 gewesen, dann der Monogenes, oder Nus, mit der Aletheia,  
 der Logos mit der Zoe, der Anthropos mit der Ekklesia.  
 Diese erste Aeonenreihe bildet also zwar eine Ogdoad, aber  
 die eigentlichen Träger derselben, das Substanzielle in ihr,  
 sind nur die vier männlichen Aeonen, neben welchen die  
 weiblichen, als schon begriffen in ihnen, nicht in Betracht  
 kommen. Diese Vierzahl führt uns noch weiter. Irenäus  
 selbst bemerkt I. 1, 1. die Valentinianer haben die zwei-  
 ten Aeonenpaare, den Bythos und die Sige, den Mono-  
 genes und die Aletheia, die erste ursprüngliche pythagoräische  
 tetractys genannt, und die Wurzel von allem. Auch die  
 Pythagoräer gaben der Vierzahl dieselbe heilige Bedeutung:  
 sie war ihnen die Quelle und Wurzel der ewigen Natur<sup>14)</sup>.

---

dem männlichen, wo aber das weibliche Princip für sich wirkt  
 (wie in der Achamoth), entsteht immer ein wesenloses Bild.

- 14) Sie sagten von der τετρακτύς, sie sey παγὰν ἀρνείου φύσεως  
 φιζώμας ἔχουσα, die der ewigen Welturwurzeln enthaltende  
 Quelle. Auch κλειδοῦχος nannten sie sie, Bewahrerin der  
 Schlüssel der Natur. Man vergl. außer Massuet in den  
 Dissert. praeviae in Ir. lib. S. XXVII. und der ältern  
 Handschrift über diesen Gegenstand von Meursius Denar.  
 Pythagor. auch Böckh über die Bildung der Weltseele im  
 Timaios des Platon, Studien von Daub und Crenzer Bd. III.

Wir werden demnach hiemit auf die pythagoräische Zahlenlehre zurückgewiesen, aus welcher, wie sogleich erhellt, allein erklärt werden kann, warum die Valentinianer auch wieder nur die vier männlichen Neonen als die substantiellen Elemente der ersten Ogdoad betrachteten. Da diese vier Neonen neben ihren weiblichen *σύζυγοι* die Zahlenreihe 1. 3. 5. 7. bilden, so ist klar, daß die bekannte pythagoräische Lehre von dem Verhältniß der ungeraden und geraden Zahlen auf das Verhältniß der männlichen und weiblichen Neonen seine Anwendung findet. Den Pythagoreern war die ungerade Zahl die volle und vollkommene, die gerade die mangelhafte, unvollkommene, ja sie selbst nannten schon die ungerade Zahl auch die männliche und die gerade die weibliche. Auch das Rechte und Linke hatte bei ihnen dieselbe Bedeutung. Hieraus ergibt sich vieles, was zur tiefern Auffassung des valentinianischen Systems gehört. Das Weibliche ist überall, wo es dem Männlichen zur Seite tritt, die schon von der Reinheit und Substantialität der Idee abgewandte Seite, der der Idee angeborne Hang, aus sich herauszugehen, und zur Erscheinung zu werden.

S. 54. f. Irenäus macht selbst auf den Zusammenhang der valentinianischen Lehre mit der pythagoräischen aufmerksam II. 14, 6.: *Quod autem velint in numeros transferre, hoc a Pythagoreis acciperunt. Primum enim hi initium omnium numeros substituerunt, et initium ipsorum parem et imparem. Zahlen seyen die Principien des Beseelten und Unbeseelten, der Form und der Materie. Et esse omnium initium et substantiam universe generationis Hen, id est, unum: ex hoc autem dyadem et tetradem et pentadem et reliquorum multifariam generationem. Haec hi ad verbum de plenitudine suorum et bytho dicunt, unde etiam et eas, quae sunt de uno conjugationes adnituntur introducere, Marcus velut sua jactans, — Pythagoras quaternationem velut genesin matrem omnium enarrans.*



über sind nur die vier männlichen Aeonen die eigentliche Abkunft der Ogdoas, und gerade derjenige Aeon, dessen Bestimmung es ist, die Substantialität des Seyns aufrecht zu erhalten, dem Fall aus dem Seyn in das Nichts zu begegnen, jedem Wesen den Bestand seines Daseyns zu sichern, der Horos ist ohne eine weibliche Hälfte. Nur aus der Unselbstständigkeit und Unvollkommenheit des Seyns der weiblichen Aeonen ist es zu erklären, daß ihr Begriff immer wieder mit dem der männlichen in eine Einheit zusammenfällt. Irenaeus spricht davon ausdrücklich II. 12, : *Impossibile est, ennoean alicujus aut silentium separationis intelligi, et extra eam emissum propriam habere figurationem — Unum et idem — quemadmodum Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper adherentes invicem. Et quod non possit alterum sine altero intelligi, quemadmodum neque aqua sine humectatione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia unita sunt enim invicem haec) et alterum ab altero separari non potest, sed semper coexistere ei: sic et Bythum cum Ennoea adunitum esse oportet, et Num Aletheia eodem modo. Rursus et Logos et Zoe ab unitis emissi, unitos esse, et unum esse debent. Secundum haec autem et homo et ecclesia, et universa reliquorum aeonum conjugationis emissio unita esse debet, et semper coexistere alterum altero. Feminam nam Aeonem pariter esse oportet cum masculo, secundum eos, cum sit velut affectio ejus. Der weibliche Aeon tritt also als eine bloße Affection oder Eigenschaft, als ein bloßes Accidens in das Wesen der Substanz des männlichen zurück. Diese Ansicht mußte sich ergeben, sobald man die Reihe der Aeonen so viel möglich mit der Idee des Absoluten auszugleichen suchte, und in jedem derselben nur einen neuen Ausdruck und Reflex derselben ersuchte. Von diesem Gesichtspunkt aus fielen dann nicht*

nur die vier weiblichen Neonen mit den vier männlichen zusammen, sondern es stellten sich auch die drei männlichen Neonen selbst, der Anthropos, Logos und Monogenes, als verschiedene Namen für einen und denselben Begriff dar, den Begriff des in seinem Bild sich selbst objectivirenden Urwesens; es ist diejenige Seite des Pleroma, auf welcher der von dem Monogenes selbst nicht mehr zu unterscheidende Horos mit aller Strenge darüber wacht, daß das Absolute nicht aus sich selbst herausgehe. Fassen wir aber jene andere Seite ins Auge, auf welcher das Absolute sich selbst offenbaren, die Idee sich reflectiren, das Ideale ein Reales werden soll, so ist selbst schon die dem ewigen Urwater als der Gedanke seiner selbst zur Seite stehende Ennoia, wenn sie das tiefe Geheimniß der verschlossenen Sige anzusprechen will, auf dem Wege, das Absolute zu verendlichen, und wo in der weiteren Entwicklung des Systems der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, des Obern und Untern, in seiner ganzen Weite hervortritt, ist es immer ein weiblicher Neon, in welchem uns dieß zur Anschauung kommt. Daher ist es die Sophia, der letzte der weiblichen Neonen, die die Urheberin der im Pleroma selbst entstehenden Disharmonie wird, und sie wird es nur dadurch, daß sie sich von dem mit ihr verbundenen männlichen Neon Theletos trennte, wodurch auch das sie mit dem Absoluten verknüpfende Band gelöst werden mußte, und nur ein weiblicher Neon konnte das Schicksal heben, das ihrer Tochter Achamoth widerfuhr, daß sie von dem Pleroma getrennt, zwischen Seyn und Nichtseyn schwebend, in der Welt der Erscheinung ein neues Reich sich gründen mußte. So steht sie an der Spitze der realen endlichen Welt, wie dagegen der zur Vermählung mit ihr bestimmte, aber jetzt noch, so lange der zeitliche Weltlauf dauert, von ihr getrennte männliche Neon Jesus das ganze Pleroma in sich repräsentirt, und es liegt in dieser Be-

gebung sehr nahe, was auch schon von den Valentinianern  
 gesehen zu sein scheint, die zeitliche sinnliche Welt die  
 weibliche, die außerzeitliche übersinnliche die männliche  
 zu nennen <sup>15</sup>). In jedem Falle will der Gegensatz des  
 πληρωμα und κενωμα, wie man die obere und untere, die  
 ideale und reale, übersinnliche und sinnliche Welt in ihrem  
 gegenseitigen Verhältniß nannte, nichts anders bedeuten.  
 Die Neonen- oder Ideenwelt ist das Volle, Reelle, die  
 sinnliche Welt ist das Leere, der wahren Realität Erman-  
 gende <sup>16</sup>), in demselben Sinne, in welchem die Pythagor-  
 äer <sup>17</sup>) die ungerade männliche Zahl die volle, vollkommene,  
 die gerade weibliche die mangelhafte, unvollkommene nannten.  
 Auch bei den Neuplatonikern war es daher nicht ungewöhn-  
 lich, die höhere Welt, die Welt der Götter im Gegensatz  
 gegen die von ihr abhängige, nur durch sie zur Realität  
 gelangende, und in ihr bestehende sinnliche, πληρωμα zu  
 nennen. Das ist der Vorzug der Götter, sagt Iamblich  
 De myster. Sect. I. c. 8. (Drf. 1678), daß sie ὑπὸ μη-  
 δεινὸς περιέχονται, καὶ περιέχουσι πάντα ἐν αὐτοῖς, τὰ  
 δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα

15) In der Excerpta ex scriptis Theodoti wird dem zur  
 valentinianischen Schule gehörenden Theodotos (c. 30.) auch  
 der Satz beigelegt c. 79.: Zuerst ist einer θελειας τεκνον,  
 dann wird er ein Mann, υἱὸς νεμφίω.

16) Man vergl. den Gegensatz zwischen πληρώματα und εἰκόνες  
 (den Gegensatz zwischen Realität und Bild, welcher auch  
 wieder so viel ist als der Gegensatz zwischen Leben und Tod,  
 πνεῦμα und ψυχή) in der S. 146 und 152 von Clemens von  
 Alexandrien angeführten Stelle.

17) Plutarch De Hom. poësi 145.: Πυθαγόρας τοὺς ἀριθμοὺς μεγ-  
 υτην δυνάμιν ἔχειν ἡγούμενος, καὶ πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφί-  
 ρων — τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεῶ καὶ ἀτελεῖ, τὸν δὲ περισσὸν πλήρη τε  
 καὶ τέλειον ἀπέφηκεν. Censorinus De die natali c. 20.: Impar  
 numerus plenus.

τὶ εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θείαν μετοχὴν γίνονται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν οὐσίας προὔχοντας ἐν αὐτῇ τοὺς θεούς. Proclus Theol. Plat. C. 68. (Hamb. 1618.) spricht wie von männlichen und weiblichen Gottheiten, so auch von erfüllenden und des Erfülltwerdens bedürftigen: τὰ μὲν ὡς πληροῦντα προὔχοντα ἀρχεῖ τῶν δευτέρων, τὰ δὲ ὡς πληρούμενα τῶν τελωτέρων ἐφίεται, καὶ μεταλαμβάνοντα τῆς δυνάμεως αὐτῶν, γεννητικὰ τῶν μεθ' ἑαυτὰ καὶ τελεσιουργὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν ἀποτελεῖται. Ἀνάλογος μονάδι καὶ τῇ τοῦ πέρατος αἰτία παρὰ τοῖς θεοῖς ὁ πατήρ, δυάδι δὲ καὶ τῇ, γεννητικῇ τῶν ὄντων ἡ μήτηρ. So steht ja auch im valentinianischen System dem Urvater, dem höchsten Herrscher der Aeonenwelt, die Mutter Achamoth als Herrscherin der außerhalb des Pleroma befindlichen Welt gegenüber.

In den Zusammenhang der Begriffe, deren Verhältniß wir hier untersuchen, gehört auch noch die Frage über das Verhältniß der drei Principien, des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Es ist dieß eine Trichotomie, in welcher das valentinianische System gleichfalls seinen platonisirenden Character bekundet. Das Pneumatische ist das wesentliche Princip des Pleroma, der Aeonen- und Ideenwelt, die seine eigentliche Sphäre ist; was vom pneumatischen Leben außerhalb der Pleroma in der geschaffenen sinnlichen Welt ist, stammt nur aus dem Pleroma, aus welchem es durch die Vermittlung der Achamoth, die den Samen des geistigen Lebens mittheilt, und davon hauptsächlich Mutter genannt wird, herabgekommen ist. Es gibt überhaupt kein Leben, außer sofern es aus dem pneumatischen Princip entsprungen ist<sup>18)</sup>. An das Pneumatische

---

18) Man vergl. die von Clemens von Alex. Strom. IV. 13. aus einer Homilie Valentins angeführten Worte, in welchen Valentin die Pneumatischen anredet: „Von Anfang

liest sich zunächst das Psychische an. Der kosmogonische Mythos der Valentinianer läßt es aus dem leidenshaften Zustande entstehen, in welchem sich die Achamoth innerhalb des Pleroma befand, und zwar sind es die edlen Empfindungen, in welchen noch am meisten ein geistesgeistiges Element sich kund thut, die dem Psychischen das Daseyn gaben, die Sehnsucht nach dem verlorenen Licht des Pleroma, von welcher sie neben den sie herrschenden unedleren Affectionen bewegt wurde. Der aus dieser *ψυχική οὐλοα* gebildete Demiurg ist der eigentliche Repräsentant des Psychischen, und alles, was den Demiurg charakterisirt, gibt uns auch den bestimmtern Begriff des Psychischen. Das Psychische ist ganz als das Mittlere zwischen dem Pneumatischen und Hylischen zu hmen, weßwegen von ihm gesagt wird, daß es als das sich Indifferente und Unentschiedene sich der einen oder andern Seite zuwenden kann. Es hat Empfänglichkeit für das Pneumatische, ist geeignet, es in sich aufzunehmen, ja ist sogar das nothwendige Organ, durch welches allein das Pneumatische in der Welt außerhalb des Pleroma erscheinen und thätig seyn kann. Mit diesen Eigenschaften theilt es uns im Demiurg, der zwar völlig der Leitung Achamoth sich hingibt, und das Organ zur Realisirung ihrer Ideen ist, aber sich zum Bewußtseyn derselben nicht erheben kann. Dasselbe erhellt aus dem Verhältnisse, in welchem der Demiurg zu Christus steht. Schon vor der Erscheinung desselben hatte der Demiurg eine besondere Vor-

---

an seyd ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und den Tod wolltet ihr unter einander theilen, damit ihr ihn aufreibet und verzehret, und der Tod in euch und durch euch ersterbe. Denn wenn ihr die Welt auflöset, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, seyd ihr Herrn über die Schöpfung und alles Vergängliche."

liebe für die Seelen, die den Samen der Achamoth hatten (pneumatischer Natur waren). Die Aussprüche der Propheten machten daher auf ihn Eindruck, aber sie gingen nicht zugleich über seine Sphäre hinaus, und er mußte sie nicht zu würdigen, und aus ihrer wahren Quelle abzuleiten. In diesem Zustand der Unwissenheit dauerte daher bei ihm fort, bis der Erlöser kam. Als aber dieser gekommen war, ließ sich von ihm belehren, und schloß sich willig an ihn in seiner ganzen Macht an, weswegen die Valentinianer in ihm den Hauptmann im Evangelium sahen, welcher zum Erlöser sagte: „auch ich habe untergebene Soldaten und Knechte, welche thun, was ich befehle.“ Auch nach der Erscheinung des Erlösers leitet der Demiurg den Weltlauf bis zu der ihm bestimmten Zeit, und leitet ihn im Inneren der Kirche, aber auch in dem Hinblick auf den ihm bestimmten Lohn, daß er nemlich in den Ort der Mutter eingehen werde (Tr. I. 7, 3. 4.). Sein beschränkter Blick wurde zwar durch das Christenthum etwas erweitert (denn vor der Ankunft des Erlösers wußte er nichts von allem, was einst zur Vollendung des Weltlaufs erfolgen sollte Tr. I. 7, 1.), aber es ist nur ein beschränktes, egoistisches Interesse, das ihn an das Christenthum knüpft. In der Psychischen fehlt es somit zwar nicht an Sinn für Pneumatische, aber es bleibt doch immer nur in einer gewissen Annäherung an dasselbe begriffen, und der Demiurg kann aus diesem Grunde nicht wie die Achamoth das Pleroma aufgenommen werden, sondern nur in von ihr verlassenen Ort der Mitte vorrücken. Wie der Demiurg selbst psychischer Natur ist, so muß auch alles, was in sein Reich eintreten will, psychische Natur annehmen. Deswegen mußte auch der Erlöser in der Hülle eines psychischen Christus auftreten, mit welcher der Demiurg ihn bekleidete, eine Vorstellung, in welcher die Psychische auf dieselbe Weise als die nothwendige

lung zwischen dem Göttlichen im Erlöser und seiner irdlichen Erscheinung sich darstellt, wie in der Lehre Origenes von der menschlichen Seele Jesu, ohne welcher göttliche Logos nicht hätte Mensch werden können. Doppelnatur des Psychischen bringt es so mit sich, sein Begriff nur, wenn wir den Begriff des Physischen hinzunehmen, genauer bestimmt werden kann; nur die Frage, wie das valentinianische System den Besitz der Materie bestimmt habe, selbst nicht leicht zu beantworten. Meander und Matter haben sich hierüber nicht erklärt, um so bestimmter behauptet dagegen Abh. in der oben (S. 74.) genannten Abhandlung S. 27., Valentin die Annahme einer ewig neben Gott existierenden Materie zur Erklärung des Bösen für nothwendig gefunden habe. Allein die Stelle, auf welche sich hier beruft (Dial. de recta in Deum fide Opp. Orig. de la Rue T. I. S. 841.), in welcher Idem Valentin Worte in den Mund gelegt werden: *διόπερ ἔδοξέ μοι υπάρχειν τι αὐτῷ, ὃ τοῦνομα ὕλη, ἐξ ἧς καὶ τὰ κακὰ εἶναι δοκεῖ*, kann nicht als Beweis gelten, da jenes Fragment in dem Dialogus de r. in D. f., nach den von hier nicht berücksichtigten kritischen Bemerkungen Meanders (Genet. Entw. S. 205. f.), nicht dem Valentin zugeschrieben, überhaupt nicht für eine Quelle des valentinianischen Systems gehalten werden kann. Auch die Bezugnahme auf den Valentinianer Herakleon beweist nicht, was sie beweisen soll. Denn wenn auch Herakleon bei Euseb. (In Joh. T. XX, 22.) vom Teufel sagte: *οὐ γὰρ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντιοῦ τῇ ἀληθείᾳ, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας, ἐκ τῆς τοῦ φύσεως ἰδίου ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνάμενος ποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν — ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος νέστη*, so fragt sich vor allem, in welches Verhältniß Bauck, die christliche Gnosis.

Herakleon den Teufel zur Materie setzte, worüber hier nichts gesagt ist. Es wird nur gesagt, daß das Wesen des Teufels in der *πλάνη καὶ ἄγνοια*, oder im *ψεῦσμα*, besteht. Herakleon konnte dieß aber auch von der, dem Teufel zur Natur gewordenen, moralischen Beschaffenheit desselben verstehen. Nun sagte zwar allerdings Herakleon nach Origenes (In Joh. T. XIII, 16.): der Teufel sey *μέρος ἐν ὅλῃ τῇ ὕλης*, aber er setzte hinzu: *ὁ δὲ κόσμος τὸ σύνπαν τῇ κακίας ὅρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων, ᾧ προσκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου, καὶ οἱ ἐθνικοί*, und nach derselben Stelle (c. 20.) sagte er von den Gott Entfremdeten: *ἀπολωλέναι ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῇ πατρὶ, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκίων προσκυνῇται*. Nach diesen Stellen darf man die *ὕλη* nicht geradezu von der Materie im eigentlichen Sinne verstehen, sondern die *ὕλη κακίας* und *ὕλη πλάνης* ist nur soviel als die *κακία* und *πλάνη* selbst, und das Wort *ὕλη* dient nur zur Umschreibung des moralischen Begriffs der *κακία* und *πλάνη*. Wir können also wenigstens aus diesen Stellen über die Lehre Herakleons von der Materie nichts sicheres entnehmen, gesetzt aber auch, er habe wirklich eine von Ewigkeit existirende Materie angenommen, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß wir diese Lehre als die ursprüngliche und allgemeine der valentinianischen Schule betrachten müssen. Ließ einmal ein Begriff, wie der der *ὕλη*, verschiedene Bestimmungen zu, konnte die platonische Lehre selbst auf verschiedene Weise aufgefaßt werden, so kann es an und für sich nichts befremdendes haben, wenn das valentinianische System den Begriff der *ὕλη* ursprünglich rein negativ nahm. Eine andere Annahme scheint wenigstens nach der Darstellung, die Irenäus gibt, nicht stattfinden zu können. Irenäus sagt nichts davon, daß die Valentinianer eine ewige Ma-



angewinnen haben. Er gibt ferner eine Erklärung des Ursprungs der Körperwelt, die das Vorhandensein einer ewigen Materie, wenn nicht ausschließt, doch nichtig macht. Wir haben schon früher gesehen, wie Valentinianer aus den wechselvollen Affectionen, in die die Achamoth in ihrem Leiden gerieth, aus demjenigen, was sich dabei in ihr gleichsam als die Negation des geistigen Wesens absonderte, auch das Materielle Körperliche hervorgehen ließen. Aus ihren Thränen sollte alles Flüssige, aus ihrem Lachen das Licht, aus der Traurigkeit und Bestürzung alle körperliche Elemente landen seyn. Zwar bemerkt nun Gieseler (H. N. L. S. 334.) mit Mosheim, (Comm. de rebus Christ. ante Const. S. 334.) es dürfe dieß nicht dahin mißverstanden werden, als ob die Materie selbst erst auf diese Weise entstanden sey, wohl aber liege darin, daß aus diesen, aus dem Pleroma herabgefallenen, Lichtfunken zuerst Leben in vorher todte und angeordnete Materie gekommen sey, so wie sich das Leben der Achamoth verschieden geäußert, so auch verschiedene Lebensformen der Materie vorgebracht habe. Allein nach der ganzen Darstellung Irenäus ist schwer zu begreifen, was außer dem aus dem Leiden der Achamoth Entstandenen, und unabhängig demselben noch vorhanden gewesen seyn soll. Irenäus ja L. 4, 5. der Eoter habe das, was er von der Eumefis ausschied, συγχέαι καὶ πηξαι, καὶ ἐξ ἀσωμάτων καὶ θούρας εἰς ἀσώματον<sup>19)</sup> τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐτὸν οὕτως ἐπιτηδεύοντα καὶ φύσιν ἐμπεποιημένον, ὥστε εἰς συγκρίματα καὶ σώματα εἰσεῖν. Ist

1) So hat hier Massuet mit Recht die Redart festgestellt, mit Hinweisung auf den platonischen Begriff der ὕλη, nach welchem sie als ἀνορος als das Bestimmungslose, als der abstracte Inbegriff aller möglichen Formen, auch ἀσώματος ist.

hier nicht deutlich gesagt, daß Unkörperliche (das ἀσώματον πάθος) sey erst körperlich, materiell, geworden, in feste Körper übergegangen (εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἔλθειν)? Um diesen Uebergang des Geistigen in das Materielle anschaulich zu machen, werden auch die einzelnen Uebergangsstufen hervorgehoben. Die Materie entsteht gleichsam durch Verdichtung des Geistigen, aber das ἀσώματον πάθος wird zuerst eine ἀσώματος ὕλη, mit der Fähigkeit und Bildsamkeit für alle mögliche Formen, und nun erst werden, indem jener Verdichtungsproceß seinen weiteren Fortgang hat, feste Körper daraus. Gerade das, was Plato der Materie zuschrieb, daß sie an sich ohne bestimmte Form und Gestalt die Empfänglichkeit für alle mögliche Formen habe, wird hier in den Worten εἶθ' οὕτως ἐκτεθησιότητα u. s. w. der aus den Leiden der Achamoth entstandenen ἀσώματος ὕλη beigelegt. Was also Plato unter der Materie sich dachte, will auch das valentinianische System unter ihr verstehen, aber mit der Bestimmung, daß diese ὕλη zuerst als eine ἀσώματος ὕλη, und dann als eine zu festeren Körpern verdichtete Masse aus dem ἀσώματον πάθος der Achamoth den Ursprung erhalten habe. Daher die Einwendung des Irenäus II. 18, 4.: *Non aliud erat apud eos Enthymesis ejus (aeonis), nisi passio incomprehensibilem comprehendere excogitantis, et passio Enthymesis: impossibilia enim sentiebat. Quemadmodum itaque poterat affectio et passio ab Enthymesi seorsim separari, et substantia tantae materiae fieri?* Irenäus widerlegt allerdings auch die Lehre von einer präexistirenden Materie, die die Valentinianer aus Plato genommen haben II. 14, 3.: *Plato materiam dicit et exemplum et Deum, quos (Plato und den zuvor genannten Democritus) isti sequentes figuras illius et exemplum (Plato's ἰδέαι und παραδειγμα) imagines eorum, quae sunt sursum, vocaverunt,*

dazu dient, das Männliche nach einer bestimmten Seite seines Wesens in die Erscheinung heraustreten zu lassen. Daß die Valentinianer sich das Verhältniß des Weiblichen zum Männlichen auf diese Weise dachten, beweist ihre Zurückführung der Achtzahl der ersten Aeonen auf die Vierzahl der Männlichen. Diese erste ursprüngliche Ogdoad, sagt Irenäus I. 1, 1., ist ihnen die Wurzel und Substanz von allem. Sie wird von ihnen mit den vier Namen Bythos, Nus, Logos, Anthropos benannt. Denn jeder derselben sey mannweiblich und zwar so: zuerst sey der Urvater nach der Weise der Enzygrie mit seiner Ennoia Eins gewesen, dann der Monogenes, oder Nus, mit der Altheia, der Logos mit der Zoe, der Anthropos mit der Ekklesia. Die erste Aeonenreihe bildet also zwar eine Ogdoad, aber die eigentlichen Träger derselben, das Substanzielle in ihr, sind nur die vier männlichen Aeonen, neben welchen die weiblichen, als schon begriffen in ihnen, nicht in Betracht kommen. Diese Vierzahl führt uns noch weiter. Irenäus selbst bemerkt I. 1, 1. die Valentinianer haben die zwei ersten Aeonenpaare, den Bythos und die Eige, den Monogenes und die Altheia, die erste ursprüngliche pythagoräische Tetractys genannt, und die Wurzel von allem. Auch die Pythagoräer gaben der Vierzahl dieselbe heilige Bedeutung: sie war ihnen die Quelle und Wurzel der ewigen Natur<sup>14)</sup>.

---

dem männlichen, wo aber das weibliche Princip für sich wirkt (wie in der Achamoth), entsteht immer ein wesenloses Bild.

- 14) Sie sagten von der τετρακτύς, sie sey πηγὴν ἀενάου φύσεως διζώματ' ἔχουσα, die der ewigen Welturwurzeln enthaltende Quelle. Auch κλειδοῖχος nannten sie sie, Bewahrerin der Schlüssel der Natur. Man vergl. außer Massuet in den Dissert. praeviae in Ir. lib. C. XXVII. und der ältern Hauptschrift über diesen Gegenstand von Meursius Denar. Pythagor. auch Böckh über die Bildung der Weltseele im Timaios des Platon, Studien von Daub und Crenzer Bd. III.

Wissen in Unwissenheit übergegangen ist. Die Körperwelt ist demnach nach dieser Ansicht der dem Geist in dem Zustande der Endlichkeit und Negativität undurchsichtig gewordene Begriff. Je mehr dem Geist das Wissen des Absoluten zum Nichtwissen wird, desto mehr theilt sich sein Bewußtseyn in den Gegensatz des Geistigen und Körperlichen, die lebendige Idee nimmt eine materielle Hülle an, und tritt dem Geist als eine dichte feste Masse gegenüber, die er mit seinem Wissen nicht mehr durchdringen kann. In diesem Sinne scheint die Ansicht genommen werden zu müssen, die Irenäus II. 4, 2. den Valentinianern beilegt: *si confiteantur continere omnia Patrem omnium, et extra Pleroma esse nihil (nam necessitas est omni modo definiri eum, et circumscribi ab aliquo majore* d. h. in dem Falle, wenn man nicht annimmt, außer dem Pleroma sey nichts), *et id, quod extra, et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam, in Pleromate autem, vel in his, quae continentur a Patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam: primo quidem* (erwiedert Irenäus auf jene Ansicht), *qualis Bythus erit sustinens in sinu suo maculam fieri etc.*<sup>21)</sup>

---

21) Ueber den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, sofern er zusammenfällt mit dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen demjenigen, was innerhalb und außerhalb des Pleroma ist, ist auch zu vergl. Iren. II. 5, 2. *Si secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, sicut quidam ex ipsis dicunt, quoniam, qui in agnitione est, intra id est, quod agnoscit, ipsum Salvatorem, quem omnia esse dicunt, in ignorantia fuisse consentire eos necesse est. Dicunt enim eum, cum foras extra Pleroma venisset, formasse*

er sind nur die vier männlichen Aeonen die eigentliche Stanz der Ogdoas, und gerade derjenige Aeon, dessen Immung es ist, die Substantialität des Seyns aufzu erhalten, dem Fall aus dem Seyn in das Nichts zu begegnen, jedem Wesen den Bestand seines Daseyns sichern, der Horos ist ohne eine weibliche Hälfte. aus der Unselbstständigkeit und Unvollkommenheit des is der weiblichen Aeonen ist es zu erklären, daß ihr is immer wieder mit dem der männlichen in eine Einheit zusammenfällt. Irenäus spricht davon ausdrücklich II. 12, *impossibile est, ennoean alicujus aut silentium se, tim intelligi, et extra eum emissum propriam re figurationem — Unum et idem — quemadmodum Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper adentes invicem. Et quod non possit alterum sine o intelligi, quemadmodum neque aqua sine humectatione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia la sunt enim invicem haec) et alterum ab altero separare non potest, sed semper coexistere ei: sic etiam cum Ennoea adunitum esse oportet, et Nun Aletheia eodem modo. Rursus et Logos et Zoenitis emissi, unitos esse, et unum esse debent. Semper haec autem et homo et ecclesia, et universa uorum aeonum conjugationis emissio unita essent, et semper coexistere alterum altero. Feminam Aeonem pariter esse oportet cum masculo, secundum eos, cum sit velut affectio ejus.* Der iche Aeon tritt also als eine bloße Affection oder Eigenschaft, als ein bloßes Accidens in das Wesen der Substanz männlichen zurück. Diese Ansicht mußte sich ergeben, so man die Reihe der Aeonen so viel möglich mit der des Absoluten auszugleichen suchte, und in jedem derselben nur einen neuen Ausdruck und Reflex derselben erkannte. Von diesem Gesichtspunkt aus fielen dann nicht

Die endliche Vernichtung des Materiellen wird wiederholt sehr bestimmt behauptet. Es wird nicht nur (Tr. I. 7, 1.) gesagt, daß das am Ende der Dinge hervorbrechende Weltfeuer die ganze Materie verzehren, und beides, die Materie und das Feuer, zu Nichts werden werde, sondern es wird auch (I. 6, 1.) ausdrücklich das Materielle unter den drei Principien als dasjenige bezeichnet, das seiner Natur nach nothwendig untergehen müsse, weil es auch nicht einen Hauch von Unvergänglichkeit in sich aufnehmen könne. Selbst das Psychische wird einst zum Theil wenigstens das Schicksal des Materiellen theilen, da es seiner Doppelnatur nach eine zum Materiellen hinneigende Seite hat, nur sofern in ihm wegen seiner Verwandtschaft mit dem Pneumatischen ein besseres Streben ist, wird es in dem Orte der Mitte, welchen der Demiurg einst einnimmt, seine Ruhestätte finden. Da nichts Psychisches in das Pleroma kommen kann, so wird das Pneumatische, das von der Achamoth ausgesät, in Seelen gerechter Menschen allmählig sich entwickelt und ausgebildet hat, wenn es zur Vollkommenheit herangereift ist, mit den Engeln des Soters bräutlich vermählt werden, die Seelen selbst aber, die es in sich hatten, werden in dem Ort der Mitte bei dem Demiurg ihre ewige Ruhe finden<sup>22)</sup>. Daher theilen sich die Seelen

---

22) Noch ist neben dem Demiurg auch von einem Kosmokrator und bösen Geistern die Rede. Aus der Traurigkeit der Achamoth soll das geistig Böse entstanden seyn (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας). Daraus habe der Teufel, welchen sie auch Kosmokrator nennen, und die Dämonen und Engel und die ganze Substanz des geistig Bösen den Ursprung genommen. Wie der Demiurg ein Sohn der Mutter ist, so der Kosmokrator ein Geschöpf des Demiurgen. Der Kosmokrator weiß, was über ihm ist, weil er ein Geist der Bosheit ist, der Demiurg weiß es nicht, weil er psychischer Natur ist. Ihre

gute und böse, je nachdem sie ihrer Natur zufolge für  
 den Samen des Geistigen entweder empfänglich sind oder  
 nicht (Iren. L. 7, 5.). Es besteht demnach zuletzt nur noch  
 der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, dieser  
 aber scheint ein stets fortdauernder zu seyn. Das Psychi-  
 sche hat neben dem Pneumatischen noch einen gewissen  
 Schein von Realität, es ist gleichsam der Schatten der  
 Wirklichkeit, der die Grenze des Lichtreichs umschwebt, jene  
*membrum in tunica*, von welcher Irenaeus in der obigen  
 Stelle spricht. Der Geist hat zwar die in ihm gesetzte Negation,  
 die der endlichen Welt Raum gab, überwunden, und die  
 endliche Welt hat für ihn aufgehört, aber das Bewußtseyn  
 des überwundenen Gegensatzes würde nicht in ihm seyn,  
 wenn nicht jene Negation, der Gegensatz des Absoluten  
 und Endlichen wenigstens als ein Minimum, als der Un-  
 terschied des Pneumatischen und Psychischen, in dem ange-  
 gebenen Sinne, in seinem Bewußtseyn wäre. Das Hyli-  
 sche, Materielle, kann immer nur auf der untern Stufe  
 des geistigen Seyns zur Realität kommen, und mit der  
 Einheit des Selbstbewußtseyns sich vereinigen: daher konnte  
 der Erlöser, wenn er die geistige Erscheinung des Menscha-  
 lichen seyn sollte, keinen materiellen Leib annehmen, son-  
 dern nur einen psychischen. Da aber das Psychische für sich

---

Der Dämon wohnt im überhimmlischen Orte, d. i. in der Mitte,  
 der Dämon im unterhimmlischen Orte, d. i. in der Hekdomas,  
 der Kosmokrator in unserer Welt. Iren. L. 5, 1. Das der  
 Kosmokrator mit seinen bösen Geistern eine bloße Abstraction  
 ist, erhellt hauptsächlich daraus, daß er nicht wie der  
 Dämon nach der Vollendung des zeitlichen Weltlaufs fort-  
 dauert. Er theilt also das Schicksal des Materiellen, und  
 ist selbst nichts anders, als eine Personification des Materiellen  
 seiner ethischen Seite nach, sofern es als sittliche Verleth-  
 renheit den Willen beherrscht.

in die sichtbare Welt nicht sichtbar eingreifen kann, so mußte die Stelle des materiellen Leibs jener durch eine besondere Veranstaltung bereitere vertreten, durch welchen erst seine Erscheinung eine sinnlich sichtbare wurde. Dieß ist es, was seine Erscheinung zu einer ganz einzigen und eigenthümlichen machte. Denn sonst hat jeder Mensch sein geistiges Princip von der Mutter Achamoth, seine Seele von Demüth (von welchem daher auch der Erlöser sein Psychisches, den psychischen Christus, erhielt), von der Erde aber den Leib, und von der Materie das Fleisch, und nur dieß macht einen Unterschied, welches der drei Principien das vorherrschende ist, weßwegen die Valentinianer drei Menschenklassen annahmen, eine pneumatische, psychische und hylische, als deren Repräsentanten sie die drei Söhne Adams, Seth, Abel und Cain betrachteten. Vgl. Exc. ex scr. Theod. c. 54. Je höher die Lebensstufe ist, auf welcher der Einzelne steht, desto reiner und geistiger ist die Thätigkeit, die ihn zu dem ihm bestimmten Ziele führt. Deßwegen ist es nicht das werththätige Handeln, was den Pneumatischen in das Pleroma führt, sondern nur der Same, welchen er als Keim empfangen, aber zur Reife gebracht hat, oder es ist nicht die *πραξις*, sondern nur die *γνώσις*. Dieß sollte, wie die Gnostiker behaupteten, das Unterscheidende zwischen ihnen und den katholischen Christen seyn. Denn, was diese bilde und im Christenthum befestige, sey nur das werththätige Handeln und der bloße Glaube, die vollkommene Erkenntniß aber haben sie nicht. Sie stehen daher nur auf der Stufe des psychischen Lebens, und haben es sehr nöthig, eine gute Handlungsweise an den Tag zu legen, weil sie anders nicht selig werden können. Sie selbst aber, behaupteten sie von sich, werden nicht durch das Handeln selig, sondern aus keinem andern Grunde als deßwegen, weil sie von Natur pneumatisch seyen (Jn. I. 6. 7.).



## 2. Das System der Ophiten.

Das valentinianische System schließt sich zunächst das 21) an, in welchem wir dieselben Hauptbegriffe, dieselben Benennungen und im Allgemeinen denselben Entwicklungsproceß finden. Das Unterscheidende besteht nämlich darin, daß das ophitische System im Ganzen mehr realistischen Character an sich trägt, sich mehr dem Natürlichen mehr zuwendet, und die Sophia ganz anders als das in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit das Prinzip darstellt. Wie sich beide Systeme, valentinianische und ophitische zum Judenthum verhält, wird in der Folge noch besonders in Betracht kommen.

Die höchsten Principien sind auch im ophitischen System der Urvater oder der Bythos, das selige Urlicht, und die Sophia des Urvaters. Diese ist aber nicht sowohl als das mit ihm verbunden, sondern selbst schon aus ihm hervorgegangen, weßwegen sie, wie der Urvater selbst der Urmensch, der Menschensohn oder der zweite Mensch genannt wird. Auf diese beiden höchsten Principien folgt als drittes Princip der heilige Geist, und als das diesem gegenwärtige materielle Princip werden vier Elemente, die vier Qualitäten, die Finsterniß, die Tiefe, das Chaos, genannt, die unstreitig als die mit dem Geist oder dem Urvater gleich ewige Materie zu betrachten sind. Der heilige Geist ist das erste weibliche Princip, und wird auch die Mutter alles Lebendigen genannt. Von der Höhe des Geistes entzückt und angezogen, vereint sich mit ihm die beiden ersten Principien, der erste Mensch, der zweite Mensch, die demnach auch wieder ein und dasselbe

---

Quellen: Irenaeus I, 30. Epiphanius Haer. XXXVII. Theodoret Haer. fab. 1, 14.

selbe männliche Princip bilden, und aus der Vereinigung dieser beiden Principien, des männlichen und weiblichen, geht Christus hervor. Nun läßt das ophitische System hier sogleich jenen Moment eintreten, welcher in dem valentinianischen System durch die Leiden der Sophia bezeichnet ist. Als nemlich der erste und zweite Mensch, oder der Vater und der Sohn, mit dem weiblichen Princip, dem Geist, als der Urmutter, sich vereinigten, konnte diese die Fülle des von ihnen ausströmenden Lichts nicht ganz in sich aufnehmen, so daß ein Theil desselben auf die linke Seite überfloß. So wurde nun zwar Christus mit seiner Mutter sogleich in die ewige Aeonenwelt erhoben, die die wahre und heilige Kirche ist, als die Einheit des Urbaters oder ersten Menschen, und des Sohns oder zweiten Menschen, der Urmutter oder des heiligen Geistes, und ihres Sohnes Christus. Jener übersprudelnde Theil des Lichts<sup>24)</sup> aber (er wird Sophia, Prunikos, die Linke, im Gegensatz gegen Christus, den Rechten, auch mannweiblich, genannt) stürzte in das Wasser des Chaos hinab, das zuvor unbewegt, nun in Bewegung gesetzt wurde. Der Lichtstoff, der in ihr war, war die Ursache, daß sie nicht nur im Chaos nicht unter sank, sondern auch alles Materielle sich ihr anhängte. Je mehr sie aber dadurch beschwert wurde, desto mehr wurde es ihr unwohl in diesem Zustande, sie suchte dem Wasser zu entfliehen, und sich zu ihrer Mutter zu erheben, wurde aber durch die Masse, die sich um sie gelagert hatte, daran gehindert. Um aber wenigstens das Licht, das noch von oben in ihr war, nicht in die Gewalt der untern Elemente kommen zu lassen, schwang sie sich durch ihre Lichtkraft, soweit als sie vermochte, in die Höhe, und bildete aus dem Körper, von welchem sie

---

24) Ἡ ἀναβλυθεῖσα τοῦ φωτὸς ἰκμὴς (Lichtthau) Theod. a. a. O.

geben war, den Himmel. Durch die weitere Entwicklung ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch los zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in die Tiefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben schwingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Verbindung gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte fest. In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit, welchem sie sich befand<sup>25)</sup>, ließ sie den Zaldabaoth sich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem er eine der Vater des andern wurde, die Reihe der ihm untergebenen Engel in absteigender Ordnung aus: Iao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Asaphaios. So bildet der Zaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln, in welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vorsteht, eine Hebdomas<sup>26)</sup>, wie der Demiurg der Valentinianer, und über der Hebdomas thront als Ogdoad die Mutter Sophia. Der Zaldabaoth der Ophiten hat einen andern Character als der Demiurg der Valentinianer, ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die Ophiten lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter was übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn dessen, was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weßwegen er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über ihm war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen zu halten suchte, damit sie nichts Höheres als ihn erkennen. Aber ebendeshwegen erscheint er auch als ein mit

---

25) προβαλῆναι κατὰ ἀδράντιαν καὶ ἀγνοίαν τῆς ἰδίας μητρὸς  
Eph. 4. 4. D. c. 3.

26) Sie sind die Planetengeister. Ir. c. 7.: *Sanctam hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.* Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Ketten hindurchgehen will, an sie richten muß, s. Orig. Contra Cels. VI, 31.

einer gewissen feindseligen Absichtlichkeit reagirendes Wesen, und da nun unter ihm selbst noch ein anderes Wesen ist, das in einer noch entschiedeneren Opposition gegen alles über ihm Stehende begriffen ist; so wird durch diese verschiedenen Oppositions-Verhältnisse die klare Auffassung des Systems, auch abgesehen von der Verworrenheit der Berichte, sehr erschwert. Eine der wesentlichsten Ideen des Systems ist die Idee einer Reaction, in welcher das niedere und unvollkommenere gegen das höhere und vollkommenere Princip begriffen ist, zunächst in der egoistischen Absicht, die Zwecke desselben zu vereiteln, in der That aber nur mit dem Erfolg, daß sie gerade auf diesem Weg am sichersten realisirt werden. Wie daher Jaldabaoth seiner Mutter Sophia mit der Anmaßung gegenübertritt, der unabhängige und selbstständige Schöpfer und Beherrscher der ihm untergebenen Welt zu seyn, so entzweit der Streit über die Herrschaft den Jaldabaoth auch mit den von ihm geschaffenen Engeln (Jren. I. 30, 5.). Es ist dieß schon die Einleitung zu der Schöpfung des Menschen, die im ophitischen System eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Als Jaldabaoth in dem Uebermuth, in welchem er sich der Herrschaft über alles, was unter ihm war, rühmte, den Ausspruch that; „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist niemand“! so ließ seine Mutter, die es hörte, den Ruf vernehmen: „Lüge nicht Jaldabaoth, denn es ist über dir, der Vater von allem, der erste Mensch, und der zweite Mensch, der Menschensohn.“ Dieser befremdende Ruf, und der noch nie vernommene Name (der Name Mensch, welcher, da der Mensch, seiner geistigen Natur und Bestimmung nach, als ein über diesen Geistern stehendes, höheres Wesen dargestellt wird, nur von oben in ihr Bewußtseyn kommen, und die leitende Idee des Werkes werden konnte, das sie nun unternahmen) setzte die Engel in Erstaunen. Sie fragten, woher

omme? Um sie auf andere Gedanken zu bringen, und sich zu gewinnen, soll Jaldabaoth gesprochen haben: „Nun, wir wollen einen Menschen nach unserem Bilde machen.“ Als die sechs Engel dieß hörten, erweckte die Mutter in ihnen die Idee des Menschen, um sie durch ihre Kraft aus der Lichtwelt, die in ihnen war, zu befreien. Sie kamen nun zusammen, und bildeten einen Menschen von unermesslicher Länge und Breite. Aber diese Körpermasse konnte sich nicht aufrichten, sie kroch wie ein Wurm auf der Erde. Als sie ihn so zu ihrem Vater brachten, wußte es die Mutter, die den Jaldabaoth der göttlichen Kraft, die sie ihm mitgetheilt hatte, das Lichthaus, der *hameclatio hominis*, *ἡμεκλίω τοῦ ὁμοίου*) wieder berauben wollte, so zu veranstalten, daß die Lichtfunke mit der Seele, die er ihm einhauchte, auf überging. Der Mensch hatte nun Verstand und Denkfähigkeit (*νοῦς* und *ἐνδύμησις*), und alsbald stund er auf, und erhob sich mit seinen Gedanken über die acht Himmelskreise, und erkannte und pries den über den Jaldabaoth erhabenen Vater, ohne sich um die Weltbeschöpfung kümmern. Jr. I. 30, 6. Epiph. Haer. XXXVII. Darüber erzürnt, habe nun Jaldabaoth darauf gedacht, den Menschen seines geistigen Principes durch das Weib zu berauben. Aus der Enthymesis Adams ließ nun Jaldabaoth das Weib hervorgehen, aber die Sophia oder Weisheit entzog ihr heimlich diese höhere Kraft<sup>27)</sup>. Entz

---

27) Es ist hier ein Punkt im ophitischen System, bei welchem Rosheim und Neander große Schwierigkeiten und Widersprüche gefunden haben. Ich glaube, sie lassen sich in jedem Falle leichter und befriedigender lösen, als von meinen Vorgängern geschehen ist. Was dabei in Betracht kommt, ist Folgendes: 1. Die Stelle bei Irenäus I. 30, 7.: *Zelantem Jaldabaoth voluit evacuare hominem per foeminam, et*

zukt von ihrer Schönheit zeugten zwar Ialdabaoth's Engel mit dem Weibe, der Eva, Edhne, die wie sie Engel

*De sui enthymesi eduxisse foeminam; quam illa Prunice*  
*inscriptions invisibiliter evacuavit a virtute*, wird auch von  
 Neander so genommen, daß unter der *sua enthymesis* die  
 des Ialdabaoth verstanden wird. Er habe der Eva, wie dem  
 Adam, von dem πνευματικόν etwas mitgetheilt. Diese Enthymesis  
 kann aber nicht das Lichtprincip seyn, das Ialdabaoth  
 durch die Mittheilung der Sophia erhalten hatte, denn eben  
 dieses hätte er ja bereits dem Adam mitgetheilt, wie Ire-  
 näus unmittelbar vorher sagt: *illo insufflante in hominem*  
*spiritum vitae, latenter evacuatam eum a virtute dicunt:*  
*hominem autem inde habuisse nun et enthymesin.* Adam  
 hatte also die Enthymesis, und nur von Adam konnte sie auf  
 die Eva übergehen. Der Uebersetzer hätte daher die grie-  
 chischen Worte: ἀπὸ τῆς εὐθυμίας αὐτοῦ nicht durch: *de sui*  
*enth.* sondern *de ejus enth.* ausdrücken sollen. Anders kann  
 es nach dem Zusammenhang des Systems auch deswegen  
 nicht gedacht werden, weil der Plan Ialdabaoth's nur gewe-  
 sen seyn kann, durch Erschaffung des Weib's aus dem Mann  
 (ohne Zweifel nach I. Mos. 2. 21.) das Geistige, das in Adam  
 war, auf die Eva übergehen zu lassen; damit es durch die  
 Edhne, die seine Engel mit ihr erzeugten, auch auf diese  
 übergehe, und so dem Menschen wenigstens wieder geraubt  
 würde. 2. Neander behauptet Genet. Entw. S. 262, es sey  
 in der Darstellung des Irenäus sowohl als des Epiphanius  
 darin ein Widerspruch, daß der erste Mensch sich sogleich sei-  
 nes Ursprunges bewußt geworden, und über Ialdabaoth sich  
 erhoben habe, da er doch erst durch die Frucht von dem  
 Baume der Erkenntniß zu diesem Bewußtseyn geführt wor-  
 den seyn soll. Vermuthlich haben hier Irenäus und Epipha-  
 nus das System der Ophiten nicht recht aufgefaßt. Der  
 wahre Widerspruch liegt aber vielmehr nur darin, daß der  
 bloße Genuß der Frucht dem Menschen das Bewußtseyn  
 Gottes gegeben habe, da weder von Irenäus noch von Epi-  
 phanius gesagt wird, daß die Sophia dem Menschen damals

aren, aber der Zwief Jaldabaoth's, auf diesem Wege das  
istige Princip, das von ihm auf Adam übergegangen,

schon die entzogene göttliche Kraft zurückgegeben habe; ohne  
das pneumatische Princip aber kann sich der Mensch des  
höchsten Gottes nicht bewußt werden.. Gewiß kann dieser  
Widerspruch nicht anders gelöst werden, als durch die oben  
im Texte gegebene Entwicklung. 3. Auch die Stelle des  
Irenäus, die Mosheim (Versuch einer unparth. und gründ-  
lichen Rejergeschichte S. 161 f.) so sehr beschäftigt hat, und  
von ihm sehr willkürlich geändert und gedeutet worden ist,  
I. 30, 7: *Prunicum autem videntem, quoniam et per suum  
plasma victi sunt, valde gratulatum et rursum exclamasse:  
quoniam cum esset pater incorruptibilis, olim hic semet-  
ipsum vocans patrem, mentitus est, et cum homo olim  
esset, et prima femina, et haec adulterans peccavit*, läßt  
eine einfachere und natürlichere Erklärung zu. Ohne Zweifel  
ist hier unter *plasma* bloß die Eva zu verstehen. Denn  
wenn gleich auch Adam ein Gebilde der Engel Jaldabaoth's  
war, so war er doch nicht allein ihr Werk, da die Idee sei-  
nes Wesens ihnen von oben herab mitgetheilt wurde, die  
Eva aber war von ihnen allein hervorgebracht. *Olim hic*  
u. s. w. kann nur auf den obigen Ausruf Jaldabaoth's gehen:  
Ich bin der Vater und Gott u. s. w. Der Sinn der Stelle  
ist daher: die Prunikos ruft freudig aus: „Nun ist (*quoniam*,  
wenn es nicht durch Versehen hieher in den Text kam, kann  
nur das vor Neben pleonastisch stehende *ör. seyn*) der, wel-  
cher, während doch der unvergängliche Vater ist, vormal's sich  
selbst Vater nannte, als Lügner erschienen, und da zuvor der  
Mensch war, und die erste Frau, ist auch diese zur Ehe-  
brecherin und Sünderin geworden.“ Jaldabaoth ist auf dop-  
pelte Weise besiegt worden, in Beziehung auf den ewigen  
Vater und in Beziehung auf die ersten Menschen. Was  
den ewigen Vater betrifft, so hat der Mensch dadurch, daß  
er den Urvater anerkannte, den Jaldabaoth zum Lügner ge-  
macht, was aber die ersten Menschen betrifft, so ist der An-  
fang der Sünde nicht vom Urmenschen geschehen, welcher nach

wieder in seine Gewalt zu bringen, konnte nicht erreicht werden. Nun erfolgt der Sündenfall. Die Mutter Sophia sann darauf, Eva und Adam durch die Schlange zu verleiten, daß sie Jaldabaoth's Gebot übertreten. Es schenkte der Stimme, die sie für die Stimme des Sohnes Gottes hielt, willig Gehör, und überredete Adam, von dem Baume zu essen, von welchem zu essen, Gott ihnen verboten hatte. Dieser Genuß hatte die Folge, daß sie die höchste über alles erhabene Macht erkannten, und sich von ihren Schöpfern lössagten. Als die Sophia sah, daß die Weltgeschöpfer durch ihre eigene Geschöpfe besiegt waren, riß sie voll Freude aus: so hat nun jener, der statt des ewigen Vaters sich selbst Vater nannte, gelogen! Jaldabaoth, welcher in seiner Unwissenheit alles dieß nicht bezweckt hatte, verstieß nun Adam und Eva aus dem Paradiese, weil sie sein Gebot übertreten hatten. *Voluit enim filios ei ex Eva generari, heißt es bei Irenäus l. 30, 8., et non adeptum esse, quoniam mater sua in omnibus contraireret ei, et latenter evacuans Adam et Evam ab humectatione luminis, uti neque maledictionem participaret, neque opprobrium is, qui esset principalitate spiritus. Sic quoque vacuos a divina substantia factos, maledictos esse ab eo, et dejectos*

---

der von oben herab eingegebenen Idee geschaffen wurde, sondern von dem Weibe, welches Jaldabaoth mit seinen Eingängen als sein eigenes *plasma* dem Urmenschen als die *prima femina* zur Seite setzte. Man darf nicht übersehen, daß das Weib im System der Ophiten als Princip der Sünde dargestellt wird. So aufgefaßt scheint mir der aus von Alexander für offenbar verdorben erklärte Text keine Aenderung zu bedürfen. In der ausführlichen, aber gerade bei diesem Punkte summarischen Darstellung Matters (Abh. S. 207.) stellt sich die Schwierigkeit, um welche es sich handelt, nicht einmal heraus.



*elo in hunc mundum, docent.* Offenbar bestätigen Worte die zuvor gegebene Darstellung. Der Zweck, den Ialdabaoth hatte, als er von der Eva Ebnue er- werden lassen wollte, wurde deswegen verfehlt, weil Sophia das von Adam in die Eva übergehende geist- Princip hinwegnahm, und da nun Adam und Eva dieses Lichtprincips entblößt waren, so wurde es durch den Fluch, der sie in Folge des Sündenfalls, nicht berührt. Daß aber, was am meisten auffallen, Adam und Eva, wenn doch das geistige Princip ihnen genommen war, nun nach dem Fall das höchste erkennen, und sich über den Weltkörper erheben, was nach der Lehre der Gnostiker sonst nur den pneumatichen möglich ist, läßt sich nur aus der Voraussetzung erklären, daß die Entziehung der göttlichen Kraft, des Lichtprincips, durch die Sophia, keine absolute. Diese Voraussetzung macht aber der Zusammenhang Systems von selbst nothwendig. Jene Handlung der Sophia ist nur der mythische Ausdruck für dasjenige, was Uebergang von der abstracten Idee des Menschen zur concreten Wirklichkeit vermittelt. Der Mensch, wie er ursprünglich ins Daseyn tritt, muß sich auch sogleich in dem höchsten Vorzuge darstellen, mit dem Vermögen, des höchsten Gottes bewußt zu seyn, gedacht werden. Nur ist es dieß nur der ideale Mensch, die abstracte Idee des Menschen, die erst negirt werden muß, wenn die abstracte Idee zur concreten Wirklichkeit werden soll. Denn erst diese Negation und den dadurch vermittelten Uebergang vom Abstracten zum Concreten kann keine Bewegung und Entwicklung stattfinden. Deswegen läßt das ophitische System den anfangs mit seinem vollen geistigen Besitztseyn hervorgetretenen Menschen seines geistigen Principes wieder entäuffert, und des Bewußtseyns desselben beraubt werden (dadurch, daß die Sophia ihm die geistige

Kraft entzieht). Diese Entäußerung ist selbst schon d  
Fall des Menschen, welcher ein negirendes Princip, e  
Princip der Schwachheit und der Sünde, voraussetzt. Er  
zogen wird daher dem Urmenschen seine ursprüngliche ge  
stige Kraft dadurch, daß das Weib aus ihm hervorgeht  
Mit ihrem Daseyn ist die Lichtkraft entschwunden, und  
selbst ist das Geschöpf des Jaldabaoth. Um sie von di  
ser Seite, als das sinnliche Princip neben dem geistigen  
noch bestimmter darzustellen, läßt der ophitische Mythos  
die Engel Jaldabaoths mit ihr Söhne erzeugen. Als Ba  
lerin und Ehebrecherin, wie sie so erscheint, ist sie d  
personificirte Sünde selbst, die die sinnliche Welt repr  
sentirende Frau. Da aber das entzogene geistige Princip  
dem Menschen nicht schlechthin genommen, sondern es m  
gebunden und in seiner Wirksamkeit gehemmt werden konnte  
so mußte es auch wieder zu seiner Aeußerung kommen  
Daher beginnt nun erst die Entwicklung desselben, sie kan  
aber, da es nun zwei Principien sind, ein männliches u  
weibliches, ein geistiges und sinnliches, ein göttliches u  
dämonisches, nur durch das Zusammenwirken dieser beide  
Principien erfolgen. Jedes Moment der Entwicklung ha  
daher eine doppelte Seite, eine gute und eine böse. D  
das gute oder geistige Princip das noch gebundene ist, f  
geht der Anstoß zur Entwicklung von dem bösen oder sinn  
lichen Princip aus, es ist das sollicitirende, und das Weib  
daher die Verführerin zum Sündenfall. Jede neue Ent  
wicklung macht das geistige Princip freier und thätiger.  
Daher hat der Sündenfall die Folge, daß sich die Men  
schen nun mit ihren Gedanken über den Welterschöpfer er  
heben, und ihres geistigen Wesens sich bewußt werden kon  
nen. Aber das Erwachen dieses Bewußtseyns ist nur erst  
der erste schwache Anfang zur Befreiung des im Menschen  
wirkenden, aber noch immer gebundenen, ihm gleichsam  
noch voreuthaltenden, geistigen Principes. Die Menschen

ien war, den Himmel. Durch die weitere Entwik-  
 ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch  
 zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in  
 tiefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben  
 wingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Ber-  
 ng gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte  
 . In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit,  
 elchem sie sich befand.<sup>25</sup>), ließ sie den Jaldabaoth  
 sich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem  
 ne der Vater des anderen wurde, die Reihe der ihm  
 zugehörigen Engel in absteigender Ordnung aus: Iao,  
 oth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astephaios. So bil-  
 et Jaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln,  
 welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vor-  
 eine Hebdomas<sup>26</sup>), wie der Demiurg der Valen-  
 tier, und über der Hebdomas thront als Ogdoas die  
 er Sophia. Der Jaldabaoth der Ophiten hat einen  
 andern Character als der Demiurg der Valentinia-  
 ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die O-  
 n lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter  
 s übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn des-  
 was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weß-  
 n er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über  
 war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen  
 halten suchte, damit sie nichts höheres als ihn erken-  
 Aber ebendeshwegen erscheint er auch als ein mit

---

προβέβλησθαι κατὰ ἀδράνεια καὶ ἄγνοια τῆς ἰδίας μητρὸς  
 Epiph. a. a. O. c. 3.

Sie sind die Planetengeister. Ir. c. 7.: *Sanctam hebdo-*  
*madem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.*  
 Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Ket-  
 te hindurchgehen will, an sie richten muß; s. Orig. Contra  
 Gels. Vh 31.

zult von ihrer Schönheit zeugten zwar Ialdabaoth's Engel mit dem Weibe, der Eva, Ebhne, die wie sie Engel

*De sui enthymesi odurisse foeminae, quam illa Prunice inscriptions invisibiliter evacuavit a virtute*, wird auch von Reander so genommen, daß unter der *sui enthymesi* die des Ialdabaoth verstanden wird. Er habe der Eva, wie dem Adam, von dem *πνευματικόν* etwas mitgetheilt. Diese Enthymesis kann aber nicht das Lichtprincip seyn, das Ialdabaoth durch die Mittheilung der Sophia erhalten hatte, denn eben dieses hätte er ja bereits dem Adam mitgetheilt, wie Irenäus unmittelbar vorher sagt: *illo insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt: hominem autem inde habuisse nun et enthymesin*. Adam hatte also die Enthymesis, und nur von Adam konnte sie auf die Eva übergehen. Der Uebersetzer hätte daher die griechischen Worte: *ἀπὸ τῆς εὐθυμίας αὐτοῦ* nicht durch: *de sui enth.* sondern *de ejus enth.* ausdrücken sollen. Anders kann es nach dem Zusammenhang des Systems auch deswegen nicht gedacht werden, weil der Plan Ialdabaoth's nur gewesen seyn kann, durch Erschaffung des Weibs aus dem Mann (ohne Zweifel nach I. Mos. 2. 21.) das Geistige, das in Adam war, auf die Eva übergehen zu lassen; damit es durch die Ebhne, die seine Engel mit ihr erzeugten, auch auf diese übergehe, und so dem Menschen wenigstens wieder geraubt würde. 2. Reander behauptet Genet. Entw. S. 262, es sey in der Darstellung des Irenäus sowohl als des Epiphanius darin ein Widerspruch, daß der erste Mensch sich sogleich seines Ursprunges bewußt geworden, und über Ialdabaoth sich erhoben habe, da er doch erst durch die Frucht von dem Baume der Erkenntniß zu diesem Bewußtseyn geführt worden seyn soll. Vermuthlich haben hier Irenäus und Epiphanius das System der Ophiten nicht recht aufgefaßt. Der wahre Widerspruch liegt aber vielmehr nur darin, daß der bloße Genuß der Frucht dem Menschen das Bewußtseyn Gottes gegeben habe, da weder von Irenäus noch von Epiphanius gesagt wird, daß die Sophia dem Menschen damals

waren, aber der Zwel Zalbabaoth's, auf diesem Wege das geistige Princip, das von ihm auf Adam übergegangen,

schon die entzogene göttliche Kraft zurückgegeben habe; ohne das pneumatische Princip aber kann sich der Mensch des höchsten Gottes nicht bewußt werden.. Gewiß kann dieser Widerspruch nicht anders gelöst werden, als durch die oben im Texte gegebene Entwicklung. 3. Auch die Stelle des Irenäus, die Mosheim (Versuch einer unparth. und gründlichen Rejergeschichte S. 161 f.) so sehr beschäftigt hat, und von ihm sehr willkürlich geändert und gedeutet worden ist, I. 30, 7: *Prunicum autem videntem, quoniam et per suum plasma victi sunt, valde gratulatam et rursus exclamasse: quoniam cum esset pater incorruptibilis, olim hic semetipsum vocans patrem, mentitus est, et cum homo olim esset, et prima femina, et haec adulterans peccavit*, läßt eine einfachere und natürlichere Erklärung zu. Ohne Zweifel ist hier unter *plasma* bloß die Eva zu verstehen. Denn wenn gleich auch Adam ein Gebilde der Engel Zalbabaoth's war, so war er doch nicht allein ihr Werk, da die Idee seines Wesens ihnen von oben herab mitgetheilt wurde, die Eva aber war von ihnen allein hervorgebracht. *Olim hic* u. s. w. kann nur auf den obigen Ausruf Zalbabaoth's gehen: Ich bin der Vater und Gott u. s. w. Der Sinn der Stelle ist daher: die Prunikos ruft freudig aus: „Nun ist (*quoniam*, wenn es nicht durch Versehen hieher in den Text kam, kann nur das vor Reden pleonastisch stehende *ör*, seyn) der, welcher, während doch der unvergängliche Vater ist, vormal's sich selbst Vater nannte, als Lügner erschienen, und da zuvor der Mensch war, und die erste Frau, ist auch diese zur Ehebrecherin und Sünderin geworden.“ Zalbabaoth ist auf doppelte Weise besiegt worden, in Beziehung auf den ewigen Vater und in Beziehung auf die ersten Menschen. Was den ewigen Vater betrifft, so hat der Mensch dadurch, daß er den Urvater anerkannte, den Zalbabaoth zum Lügner gemacht, was aber die ersten Menschen betrifft, so ist der Anfang der Sünde nicht vom Urmenschen geschehen, welcher nach

durch ihre Täuschung verführt habe, wenn sie sie bald für Christus erklären, bald für den Sohn des Ialdabaoth, welcher an seinen Söhnen das Unrecht/begiegt, daß er ihnen die Erkenntniß des Höhern verschloß, und gegen die Mutter und den obern Vater dadurch ungebührlich handelte, daß er seine Söhne den obern Vater nicht verehren ließ. Wie kann die Schlange ein himmlischer König seyn, wenn sie sich gegen ihren Vater erhebt, oder die wahre Erkenntniß mitgetheilt haben, wenn sie die Verfälscherin der Eva ist?“ Dieser Widerspruch ist ganz gegründet, und in den bisherigen Darstellungen der ophitischen Lehre zu wenig beachtet worden<sup>30)</sup>. Er läßt sich, wie ich

---

30) Am auffallendsten ist die Verwirrung in der Matter'schen Darstellung (Eh. H. S. 202.), in welcher der Ophiomorphos der Ophiten zuerst mit dem persischen Ahriman, dem ägyptischen Phtha (mit welchem er die krummen Beine gemein habe) mit dem Feta-Hil der Sabier (welcher auch der Gott Phtha, El-Phtha, seyn soll), ferner mit dem Phanes-Hephästos und Herakles-Chronos der Griechen verglichen, und sodann von einem Geiste Ophis unterschieden wird, welchen die Sophia als ihren Genius geschickt habe, um die Menschen zum Ungehorsam gegen das Gebot der Eifersucht und des Hochmuths zu verleiten. Von Ialdabaoth in den Abgrund geschleudert, sey dieser Geist Ophis ein zweiter Satan, ein Satan im Kleinen, das Abbild des großen Teufels Ophiomorphos, geworden. Einige Ophiten haben sogar diese beiden Wesen miteinander verwechselt, wie andere Gnostiker manchmal die zwei Sophia, die zwei Horos, die zwei Christos, die zwei Menschen den ersten und den zweiten mit einander verwechselt haben. (Eine solche Verwechslung findet allerdings nach der Matter'schen Darstellung nicht selten statt). Dieser Gedoppeltheit ähnlicher Wesen, wird noch hinzugesetzt, sey etwas höchst merkwürdiges. Die Gnostiker scheinen bei dieser Vorstellung die Urideen Platos im Auge gehabt zu haben, oder sie haben dieselben vielmehr aus

*a coelo in hunc mundum, docent.* Offenbar bestätigen diese Worte die zuvor gegebene Darstellung. Der Zweck, welchen Ialdabaoth hatte, als er von der Eva Söhne erzeugen lassen wollte, wurde deswegen verfehlt, weil die Sophia das von Adam in die Eva übergehende geistige Princip hinwegnahm, und da nun Adam und Eva beide dieses Lichtprincips entblößt waren, so wurde es auch durch den Fluch, der sie in Folge des Sündenfalls traf, nicht berührt. Daß aber, was am meisten auffallen muß, Adam und Eva, wenn doch das geistige Princip von ihnen genommen war, nun nach dem Fall das höchste Wesen erkennen, und sich über den Weltchöpfer erheben konnten, was nach der Lehre der Gnostiker sonst nur den Pneumatischen möglich ist, läßt sich nur aus der Voraussetzung erklären, daß die Entziehung der göttlichen Kraft, oder des Lichtprincips, durch die Sophia, keine absolute war. Diese Voraussetzung macht aber der Zusammenhang des Systems von selbst nothwendig. Jene Handlung der Sophia ist nur der mythische Ausdruck für dasjenige, was den Uebergang von der abstracten Idee des Menschen zur concreten Wirklichkeit vermittelt. Der Mensch, wie er ursprünglich ins Daseyn tritt, muß sich auch sogleich in seinem höchsten Vorzuge darstellen, mit dem Vermögen, sich des höchsten Gottes bewußt zu seyn, gedacht werden. Aber es ist dieß nur der ideale Mensch, die abstracte Idee des Menschen, die erst negirt werden muß, wenn die abstracte Idee zur concreten Wirklichkeit werden soll. Denn ohne diese Negation und den dadurch vermittelten Uebergang vom Abstracten zum Concreten kann keine Bewegung und Entwicklung stattfinden. Deswegen läßt das ophitische System den anfangs mit seinem vollen geistigen Bewußtseyn hervorgetretenen Menschen seines geistigen Principes wieder entäußert, und des Bewußtseyns desselben beraubt werden (dadurch, daß die Sophia ihm die geistige

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Welterschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen<sup>31)</sup>. Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesetzt werden muß, vom Welterschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sei, und daß deswegen auch diesen Dämon der Fluch des Welterschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt<sup>32)</sup>. Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussetzung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυελκτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θείων τοῦ ὄφως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δείκνυσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφως*. Theodoret Haer. fab. I. 14. Gr. a. a. D. 15.

32) Deswegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*. Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Gr. c. o. zwei Namen, Michael und Samrel. Das letztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.



bleiben daher auch jetzt noch in der Gewalt des Welt-  
schöpfers, werden sich vielmehr jetzt erst mit dem erwa-  
chenden Bewußtseyn der drückenden Herrschaft bewußt, in  
welcher er sie gefangen hält, was der ophitische Mythos  
durch den Fluch darstellt, mit welchem Zaldabaoth den  
Sündenfall bestraft. Hier ist nun zugleich der schicklichste  
Ort, die Schlange, von welcher die Ophiten ihren Na-  
men erhalten haben sollen, in Erwägung zu ziehen. Nach  
Jrenäus I. 30, 8. wurde die Schlange, weil sie Adam  
und Eva zum Ungehorsam gegen das gegebene Verbot  
verleitet hatte, von Zaldabaoth in die untere Welt versto-  
ßen. Hier brachte sie die Engel, die hier ihren Sitz ha-  
ben, in ihre Gewalt, und erzeugte selbst sechs Söhne, mit  
welchen sie eine Hebdomas bildete, die ein Nachbild der  
Hebdomas Zaldabaoths seyn sollte. Es sind dieß die sie-  
ben Weltgeister, die steten Widersacher und Feinde der  
Menschen, weil ihr Vater um der Menschen willen in die  
Tiefe gestürzt wurde<sup>28</sup>). Wie auf diese Weise dieser Schlan-  
gendämon ein dem Reiche Zaldabaoths entsprechendes,  
aber einer noch niedrigeren Region angehörendes Reich be-  
herrscht, so ist er selbst ein Sohn Zaldabaoths. Nach  
Jren. (I. 3, 5.) hatte er ihn erzeugt, als Zaldabaoth's  
Söhne sich zum erstenmal aus Herrschsucht gegen ihren  
Vater auflehnten. Ergrimmt und in Verzweiflung hie-  
über blifte er in die unter ihm liegende Hefe der Materie  
hinab, in welcher sich ihm seine leidenschaftliche Begierde  
so objectivirte, daß ihm hieraus dieser Sohn entstand.  
Es ist der schlangenförmig gewundene Mus<sup>29</sup>), sodann

---

28) Vgl. Orig. c. Cels. VI, 30.

29) *Hunc ipsum esse Nun in figura serpentis contortum.*

Die Bezeichnung des Bösen und Verkehrten durch das Krum-  
me und schlangenförmig Gewundene erinnert an die platon-  
ische Stelle im Phädrus S. 230., wo Sokrates sagt: σκοπω

Sophia doch auch so wenigstens theilweise gelang, daß auch dem Welt schöpfer die seinige nicht völlig mislingen darf, wenn die Entwicklungsgeschichte der Welt und der Menschheit an dem Faden dieses beständigen Antagonismus fortgeführt werden soll. In jedem Falle greift nun die Sophia-Prunkos sogleich wieder zum Besten der Menschen ein. Sie erbarmte sich ihrer in ihrem hülfsbedürftigen Zustand, gab ihnen den lieblichen Geruch des Lichtthaus zurück, durch welchen sie zum Bewußtseyn ihrer selbst kamen, ihre Nacktheit und die Materie des Körpers erkannten, zwar die Bürde des Todes fühlen lernten, aber sich auch durch das Bewußtseyn gehoben sahen, daß diese Körper nur auf eine bestimmte Zeit die sie umgebende Hülle seyn werden. Die Sophia machte sie mit ihren Nahrungsmitteln bekannt, gesättigt davon begatteten sie sich und erzeugten den Kain, welchen der Schlangendämon mit den Seinigen sogleich sich zueignete. Er erfüllte ihn mit weltlicher Vergessenheit, stürzte ihn in Thorheit und Vermessenheit, so daß er seinen Bruder Abel tödtete, und Neid und Tod in die Welt brachte. Nach diesem wurde durch die vorsorgende Leitung der Sophia Seth erzeugt, und nach diesem Noëa (Noah). Die auf sie folgende Menschenmenge stürzte die untere Hebdomas in alle Art von Bosheit, Apostasie, Idololatrie und Irreligiosität, während die Mutter auf unsichtbare Weise immer Widerstand leistete, und das ihr Eigene rettete, den Lichtthau. Zalabaoth, erzürnt über die Menschen, daß sie ihn als Vater und Gott weder anerkannten noch ehrten, ließ zum Verderben aller die Fluth einbrechen. Auch hier trat die Sophia dazwischen, um die zu retten, die mit Noah in der Arche waren, wegen des von ihr stammenden Lichtthaus, wodurch die Welt wieder mit Menschen bevölkert wurde. Von diesen wählte Zalabaoth sich den Abraham aus, und schloß einen Bund mit ihm, indem er ihm versprach ein-

Land zum Erbtheil zu geben, wenn seine Nachkommen ihm beständig dienen würden. In der Folge führte Moses die Nachkommen Abrahams aus Aegypten, und gab ihnen Gesetze. Von Jaldabaoth's sieben Engeln, die die heilige Hebdomas der sieben Planeten bilden, wählte sich jeder aus den Juden seinen Herold, der ihn verherrlichen und als Gott verkündigen sollte, damit auch die übrigen, die es hören, den von den Propheten verkündigten Göttern dieselbe Ehre erweisen. Sie vertheilten die Propheten so: dem Jaldabaoth gehören an Moses, Josua, Amos, Habakuk, dem Jao Samuel, Nathan, Jonas und Micha, dem Sabaoth Elias, Joel und Zacharias, dem Adonai Esaias, Ezechiel, Jeremias und Daniel, dem Eloel Tobias und Haggai, dem Horai Micha (?) und Nahum, dem Astaphai Esras und Sophonias. Von diesen verherrlichte jeder seinen Vater und Gott. Aber auch die Sophia sprach durch sie vieles über den ersten Menschen, den ewigen Leon, und den obern Christus, sie erinnerte die Menschen an das ewige Licht und den ersten Menschen, und belehrte sie über die Herabkunft Christi. Die Fürsten erschrakten und erstaunten über das Neue, das von den Propheten verkündigt wurde, die Sophia aber leitete durch den Jaldabaoth, ohne daß er es wußte, die Erscheinung zweier Menschen ein, des Johannes und Jesus.

Die Erscheinung des Erbsers wird im ophitischen System motivirt durch einen Zustand der Traurigkeit, in welchem die untere Sophia weder im Himmel noch auf der Erde Ruhe fand, und ihre Mutter um Hülfe anrief. Diese, die obere Sophia, erbarmte sich der jreuigen Tochter, und verlangte vom ersten Menschen, daß ihr Christus zu Hülfe gesandt werde. Dieser stieg zu seiner Schwester und zu ihrem Lichtthau herab, und bewirkte, daß durch Johannes eine Ankunft verkündigt, und Jesus für ihn ins Dasein gerufen und vorbereitet wurde. Als er durch die sieben

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Welterschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen<sup>31)</sup>. Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesetzt werden muß, vom Welterschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deswegen auch diesen Dämon der Fluch des Welterschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt<sup>32)</sup>. Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussetzung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυδακτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θίσιν τοῦ ὄφως παρκεῖσθαι τὸ σῶμα, δείχνουσιν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφως*. Theodoret Haer. fab. I. 14. Jr. a. a. D. 15.

32) Deswegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*. Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Jr. c. 9. zwei Namen, Michael und Samael. Das letztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

wegen ihn seine Jünger nicht erkannten, da sie uneins  
ent, daß Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes  
men, der Meinung waren, er sey in seinem weltlichen  
r irdischen Körper (*mundiale corpus*) auferstanden.  
her kommt es, daß sie ihn nach seiner Auferstehung  
sowenig etwas Großes verrichten lassen, als vor der  
ise. Jesus lebte nach seiner Auferstehung noch acht-  
1 Monate. Durch die Einwirkung der Sophia erhielt  
ine klare Erkenntniß der Wahrheit, die er nur wenigen  
er Schüler, denen, die er so großer Mysterien fähig er-  
ete, mittheilte. Dann wurde er aufgenommen in Himmel,  
rend Christus<sup>35)</sup> zur Rechten seines Vaters Jaldabaoth  
damit er die Seelen derer, die sie, Jesus und Christus,  
unt haben, nach der Ablegung der weltlichen Hülle  
Fleisches, zu sich aufnehmen und sich selbst bereichern,  
e daß es sein Vater weiß, oder auch nur ihn sieht.

---

) In der Stelle bei Irenäus I. 30, 14.: *receptus est in coe-  
lum (Jesus), Christo sedente ad dextram patris Jal-  
dabaoth*, werden die Worte *Christo sedente* von Mosheim  
Unparth. Kezergesch. S. 190. und Neander Genet. Entw.  
S. 267. für offenbar fehlerhaft gehalten, weil nur Jesus  
als Sohn Jaldabaoths, nicht aber Christus, zur Rechten Jal-  
dabaoths sich gesetzt haben könne. Ich kann auch hier nicht  
bestimmen. Die Worte sagen nicht, was man sie sagen  
läßt, sondern vielmehr, daß Christus rechts von Jaldabaoth,  
dem Vater Jesu, seinen Sitz gehabt habe, d. h. im Pleros-  
ma, weil man das Pleroma und das außerhalb desselben  
Befindliche wie Rechtes und Linkes unterschied, weßwegen  
Christus selbst bei Iren. c. 2. *dexter et in superiora al-  
levatitius, arreptus statim cum matre in incorruptibilem  
aeonem* genannt wird. Es soll in den angeführten Worten  
c. 14. von beiden, von Jesus und Christus, die Rede seyn,  
wie auch nachher beide genannt werden. Jesus ist nemlich  
das Organ, durch welches Christus wirkt.

schen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Welterschöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen<sup>31)</sup>. Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesetzt werden muß, vom Welterschöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sei, und daß deswegen auch diesen Dämon der Fluch des Welterschöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich versündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kainiten der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt<sup>32)</sup>. Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussetzung die Sethianer der Verführung durch die

---

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυμήλιον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θείων τοῦ ὁφθαλμοῦ περιελθεῖν τὸ σῶμα, δείκνυσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὁφθαλμοῦ.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Jr. a. a. O. 15.

32) Deswegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*. Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Jr. c. o. zwei Namen, Michael und Samiel. Das letztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

Schlange die Folge zuschrieben, daß die Menschen zumahren Bewußtseyn ihres Verhältnisses zum Urvater gelangten, kann nicht als Einwendung gegen die vorgelegene Ansicht gelten, da es vielmehr ganz mit der Grundidee des ophitischen Systems zusammenstimmt, daß die untergeordneten mehr oder minder bösen Mächte gegen ihren Willen den Zwecken des Lichtreichs dienen müssen. Der schlangenförmige Dämon (*serpentiformis et contortus Nus*) wollte zunächst nur, wie es seine Natur (seine *contortositas* Jr. I. 30, 5.) mit sich brachte, und nach der Weise dieser in stetem Hader unter sich begriffenen Geister, zum Ungehorsam gegen Isdabaoths Gebot verleiten, in der Hand der Sophia aber wurde es ein Mittel zur Realisirung höherer Absichten.

Adam und Eva hatten anfangs leichte und helle, gleichsam geistige, Körper, mit welchen sie auch geschaffen wurden. Als sie aber hieher herabkamen, ging eine Veränderung mit ihnen vor, ihre Körper wurden dunkler, dichter und träger, ihre Seele schlaff und unkräftig, da sie vom Welt schöpfer nur einen Hauch des Weltgeistes erhalten hatte. So fährt die Darstellung der ophitischen Lehre bei Grendäus fort (I. 34, 9.), indem wir zwar wohl sehen, wie die Idee eines Falls aus der höhern Welt in die untere auch hier ihre Stelle findet, aber über den Zusammenhang das befriedigende Licht vermissen. Es scheint nicht genug motivirt, warum den Menschen das kaum in ihnen erwachte höhere Bewußtseyn alsbald wieder entschwindet, mit welchem Grunde die Sophia über die Besiegung des Welt schöpfers durch sein eigenes Geschöpf frohlocken konnte, wenn doch der Welt schöpfer es in seiner Hand hatte, die kaum erreichte Absicht wieder zu vereiteln. Wir müssen jedoch annehmen, daß dleß nun einmal als die natürliche Folge des Falls aus der höhern Welt in die untere gedacht wurde, daß die Absicht der

Sophia doch auch so wenigstens theilweise gelang, daß auch dem Weltchdyfer die seinige nicht völlig mislingen darf, wenn die Entwicklungsgeschichte der Welt und der Menschheit an dem Faden dieses beständigen Antagonismus fortgeführt werden soll. In jedem Falle greift nun die Sophia: Prunikos sogleich wieder zum Besten der Menschen ein. Sie erbarmte sich ihrer in ihrem hülfsbedürftigen Zustand, gab ihnen den lieblichen Geruch des Lichtthaus zurück, durch welchen sie zum Bewußtseyn ihrer selbst kamen, ihre Nacktheit und die Materie des Körpers erkannten, zwar die Bürde des Todes fühlen lernten, aber sich auch durch das Bewußtseyn gehoben sahen, daß diese Körper nur auf eine bestimmte Zeit die sie umgebende Hülle seyn werden. Die Sophia machte sie mit ihren Nahrungsmitteln bekannt, gesättigt davon begatteten sie sich und erzeugten den Kain, welchen der Schlangendämon mit den Seinigen sogleich sich zueignete. Er erfüllte ihn mit weltlicher Vergessenheit, stürzte ihn in Thorheit und Vermessenheit, so daß er seinen Bruder Abel tödtete, und Neid und Tod in die Welt brachte. Nach diesem wurde durch die vorsorgende Leitung der Sophia Seth erzeugt, und nach diesem Noëa (Noah). Die auf sie folgende Menschenmenge stürzte die untere Hebdomas in alle Art von Bosheit, Apostasie, Idololatrie und Irreligiosität, während die Mutter auf unsichtbare Weise immer Widerstand leistete, und das ihr Eigene rettete, den Lichtthau. Zaldabaoth, erzürnt über die Menschen, daß sie ihn als Vater und Gott weder anerkannten noch ehrten, ließ zum Verderben aller die Fluth einbrechen. Auch hier trat die Sophia dazwischen, um die zu retten, die mit Noah in der Arche waren, wegen des von ihr stammenden Lichtthaus, wodurch die Welt wieder mit Menschen bevölkert wurde. Von diesen wählte Zaldabaoth sich den Abraham aus, und schloß einen Bund mit ihm, indem er ihm versprach ein-



hältniß, in welchem sie zu ihm stehen, nicht näher bemerkt werden kann. Hier soll uns das Angeführte nur

des H. L. fällt von selbst in die Augen (man vgl. S. 44. und 188). Ihre Engel und Dämonen haben beinahe durch- aus jüdische Namen. Man vgl. über ihre Engels-Namen S. 189. und Origen. c. Cels. VI, 32. ἀπὸ μὲν μεγάλων τὸν Ἰαλδαβαὶθ, καὶ τὸν Ἀστραφὶον, καὶ τὸν Ἰλραῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἱσραηλινῶν γραφῶν τὸν Ἰακὼβ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον καὶ τὸν Ἰαββαὶθ, καὶ τὸν Ἀδωναῖον, καὶ τὸν Ἐλναῖον· καὶ δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν ληφθέντα ὀνόματα ἐπὶ τὸν αὐτοῦ καὶ ἐνὸς θιού. Die Namen ihrer Dämonen waren nach Orig. a. a. O. c. 30.: Michael, (der löwenförmige) Suriel (der stierförmige), Raphael (der schlangenförmige), Gabriel (der adlerförmige), Chauthabaoth (mit dem Kopf eines Bären) Erataoth (mit einem Hundekopf), Chaphabaoth oder Duuel (mit einem Eselskopf). Die Dhyiten selbst hatten den hebräischen Namen Naassener (von נחש Schlange) nach Theodoret Quaest. XLIX. in Libr. IV. Reg. in der Stelle II. Reg. 18, 4.: ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ τοὺς Ὀφίτας, αἰρεῖς δὲ δυσσεβιστάτη, Ναασηνοὺς ὀνομάζεσθαι. Die Unterscheidung Mosheims (Unparth. Kezergeschichte S. 21.) zwischen christlichen und nichtchristlichen Dhyiten läßt sich allerdings, da von nichtchristlichen Dhyiten nirgends die Rede ist, durch die Stelle, die Mosheim zu dieser Unterscheidung veranlaßte, Orig. c. Cels. VI. 28. (nach welcher Ὀφιαῖοι — τοσοῦτον ἀποδίδουσι τοῦ εἶναι Χριστιανοί, ὥστε — καὶ μὴ πρότερον προεῖσθαι τινα ἐπὶ τὸ συνέδριον ἑαυτῶν, ἐὰν μὴ ἄρως θῇται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ), nicht begründen. Origenes kann, wie Gieseler in der schon früher genannten Recension S. 846. sehr richtig bemerkt hat, nach dem ganzen Zusammenhang nicht bloß von einem Theile der Dhyiten reden, und er stellt selbst (Comment. in Matth. T. III. S. 852.) die Dhyiten auch wieder mit Marcion, Basilides und den Valentinianern zusammen als solche, qui profitentur, se ecclesiasticos esse — mag sie nun Origenes c. Cels. VI. 28.

dazu dienen, auf einen Unterschied des valentinianischen und ophitischen Systems noch aufmerksam zu machen. Und

nur den katholischen Christen entgegenzusetzen und nur sagen wollen, daß sie den Jesus der katholischen Kirche vermischen, oder mag man annehmen, nur die späteren Ophiten zur Zeit des Origenes haben den Gegensatz zwischen dem psychischen Jesus und pneumatischen Christus so sehr geschärft, daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu fluchen endlich zu einem Merkmal der Jüngerschaft des höhern Christus gemacht wurde (Gieseler a. a. O. Neander Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 756.), — die Sache selbst, ein vorchristliches Daseyn der Ophiten, möchte gleichwohl nach allem sehr wahrscheinlich seyn. Ohne Zweifel sind sie aus dem Boden des mit ägyptischen Ideen gemischten Judenthums entsprossen. Die Bedeutung, die sie der Schlange gaben, ist auch altägyptisch, und ebenso wird man durch die thierköpfige Gestalt ihrer Dämonen, und die dabei zu Grunde liegende Thiersymbolik, an die Symbolik des alten Aegyptens erinnert. Dabei hat ihre Abendmals- oder Mysterien-Feyer durch Aufstellung eines Tisches mit Broden, die sie brachen und unter sich austheilten (Epiph. Haer. XXXVII. 5.), auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von Philo beschriebenen, mystischen Therapeuten-Mal. (De vita contempl. Opp. Ed. Mang. T. II. S. 477.). Würden wir die Gebetsformeln der Ophiten bei Origenes und ihr sogenanntes Diagramma besser verstehen, als dieß auch nach den neuesten Untersuchungen der Fall ist (insbesondere scheint mir die bisher noch gar nicht beachtete Ordnung, in welcher diese Planeten-Pforten und Kreise zu denken sind, noch gar nicht im Reinen zu seyn), so würde sich wohl die Uebereinstimmung mit altägyptischen Religions-Ideen noch weiter nachweisen lassen. Neander Genet. Entw. S. 251. versteht die ἀπερίσχετος in der ersten dieser Gebetsformeln bei Orig. c. Cels. VI, 31. von der dem Herabsinken der Seele vorausgehenden Vergessenheit des Höhern, die die Ophiten ἀσχετοκοσμική genannt haben. Von einer *mundialis oblitio* ist

weilwegen ihn seine Jünger nicht erkannten, da sie uneinzeln, daß Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes kommen, der Meinung waren, er sey in seinem weltlichen oder irdischen Körper (*mundiale corpus*) auferstanden. Daher kommt es, daß sie ihn nach seiner Auferstehung wenigstens etwas Großes verrichten lassen, als vor der Hand. Jesus lebte nach seiner Auferstehung noch achtzehn Monate. Durch die Einwirkung der Sophia erhielt er eine klare Erkenntniß der Wahrheit, die er nur wenigen seiner Schüler, denen, die er so großer Mysterien fähig erachtete, mittheilte. Dann wurde er aufgenommen in Himmel, während Christus<sup>35)</sup> zur Rechten seines Vaters Jaldabaoth ist, damit er die Seelen derer, die sie, Jesus und Christus, erkannt haben, nach der Ablegung der weltlichen Hülle des Fleisches, zu sich aufnehmen und sich selbst bereichern, ohne daß es sein Vater weiß, oder auch nur ihn sieht.

---

35) In der Stelle bei Irenäus I. 30, 14.: *receptus est in coelum (Jesus), Christo sedente ad dextram patris Jaldabaoth*, werden die Worte *Christo sedente* von Mosheim Unparth. Rejergesch. S. 190. und Neander Genet. Entw. S. 267. für offenbar fehlerhaft gehalten, weil nur Jesus als Sohn Jaldabaoths, nicht aber Christus, zur Rechten Jaldabaoths sich gesetzt haben könne. Ich kann auch hier nicht beistimmen. Die Worte sagen nicht, was man sie sagen läßt, sondern vielmehr, daß Christus rechts von Jaldabaoth, dem Vater Jesu, seinen Sitz gehabt habe, d. h. im Pleroma, weil man das Pleroma und das außerhalb desselben Befindliche wie Rechtes und Linkes unterschied, weilwegen Christus selbst bei Iren. c. 2. *dexter et in superiora elevatitius, arreptus statim cum matre in incorruptibilem aconem* genannt wird. Es soll in den angeführten Worten c. 14. von beiden, von Jesus und Christus, die Rede seyn, wie auch nachher beide genannt werden. Jesus ist nemlich das Organ, durch welches Christus wirkt.

wir zugleich auch auf das letztere noch Rücksicht zu nehmen haben, um die beiden gegebene Stellung noch bestimmter zu rechtfertigen. Einer äussern Form nach scheint das ophitische System sich auf der einen Seite näher an das Judenthum anzuschließen, auf der andern aber auch wieder in ein um so schrofferes Verhältniß zu demselben zu setzen, während in dem valentinianischen vor dem vorherrschenden platonischen Character das jüdische Element überhaupt mehr zurücktritt, im Ganzen aber wird sich ergeben, daß sich beide auf dieselbe Weise zum Heidenthum und Judenthum verhalten. Gehen wir von demjenigen aus, was man gewöhnlich zum antijüdischen Character der ophitischen Lehre zu rechnen pflegt, so setzen allerdings alle jene Eigenschaften, die die Ophiten dem Jaldabaoth und seinen Geistern beilegen, einen sehr geringen Begriff von dem religiösen Werthe des Judenthums voraus. Alle Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben unter dem Einflusse dieser niedern Geister geschrieben, und nur in einzelnen Aussprüchen hat die Sophia durch sie die höhere Weisheit kund gethan. Wir dürfen jedoch hier nicht bloß bei den Sethiten stehen bleiben, auch die ihnen gegenüberstehenden Kainiten gingen von denselben Principien aus, und unterscheiden sich nur dadurch von ihnen, daß sie eine noch weiter gehende Anwendung von ihnen machten. Hatte man einmal den Gott des A. T. auf die Stufe eines Jaldabaoth herabgesetzt, und die Ansprüche des Judenthums auf Wahrheit und Göttlichkeit so sehr beschränkt und geläugnet, so war kein großer Schritt mehr nöthig, um auf die Ansicht zu kommen, daß im A. T. vom Judengott herrührende sey so wenig das Wahre, daß die Wahrheit vielmehr in das gerade Gegentheil gesetzt werden müsse. Von dieser Ansicht aus machten es sich die Kainiten zum Grundsatz, wie Epiph. Haer. XXXVIII. 2. sagt, die Bösen (die im A. T. als Böse prädicirten) zu ehren, und die Guten

derselben Grundansicht zu betrachten sind. Wie uns jener ophitische Jesus auf die Idee zurückweist, daß jene heiligen Seelen oder Lichtseelen, die er an sich ansammelt, nur Theile eines und desselben Ganzen so finden wir diese Ansicht bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts noch bestimmter ausgesprochen. Sie hatten (Epiph. a. a. O. c. 2.) ein Evangelium, das sie das Evangelium der *τοκτωσις*, auch das Evangelium der Evangelien. In diesem waren ohne Zweifel der Sophia, oder Weltseele, die Worte in den Mund gelegt: „Ich bin du, du bist ich, wo du bist, bin auch ich, und in allem Ich zerstreut. Woher du nur willst, kannst du mich nehmen, und indem du mich einsammelst, sammelst du dich selbst ein.“ Dieselbe Weltseele sollte auch durch ganze Natur verbreitet seyn. Deswegen glaubten die Gnostiker, wie Epiphanius (c. 9.) sagt, wenn sie Fleisch (sie aber gleichwohl, wie die Manichäer, nur für etwas Archon angehörendes hielten) oder Gartengewächse, oder andere Nahrungsmittel genoßen, sich um die Hölle verdient zu machen, indem sie aus allem diesem Seele sammelten, und mit sich in das Himmlische verbrachten. Deswegen aßen sie alle Arten von Fleisch, um, wie sie sagten, sich dadurch ihres eigenen Geschlechts zu erhalten. Dieselbe Seele, behaupteten sie, sey in den Thieren, den zahmen und wilden, in den Fischen und den Vögeln, wie in den Menschen verbreitet; und ebenso in den Gartengewächsen, den Bäumen und Samen. In einem Evangelium, das dieselbe Secte dem Apostel Petrus zuschrieb, werden der Seele, die sich zum Licht erheben, und durch die Mächte der Himmel, durch die sie hindurchgehen muß, nicht zurückgehalten werden will, die Worte beigelegt: „Ich habe mich selbst in meinem Wesen ausgesät, und mich überall her zusammengesucht, dem Archon, oder Weltherrscher, habe ich keine Kinder gezeugt, außer, die christliche Gnosis.

*gnovisse dicunt, et solum prae ceteris cognoscentem veritatem perfecisse proditiōis mysterium, per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt.* So bildeten demnach gerade diejenigen, die in der gewöhnlichen Ansicht für die verwerflichsten gelten, ein Kain und Judas, die Reihe derer, die der Wahrheit und dem höhern Princip als Organe dienten. So schroff aber darin der Gegensatz erscheint, in welchen das, was solche Gnostiker als die wahre und von Christus geoffenbarte Religion betrachteten, zum gewöhnlichen Judenthum zu stehen kam, so nahmer sie doch keineswegs einen absoluten Gegensatz zwischen den Christlichen und Vorchristlichen an. Auch die vorchristliche Periode enthielt nach dieser Ansicht schon die Elemente der Wahrheit und eine Offenbarung des Göttlichen, um sollte alles, was sich darauf bezog, nicht da gesucht werden, wo man es gewöhnlich fand, in der eigentlichen Sphäre des Judenthums. Das Characteristische für diese Classe von Gnostikern bleibt daher immer dasjenige, was sie über die Wirksamkeit der Sophia schon in der vorchristlichen Periode lehrten. Sie war es, von welcher alles Wahre und Göttliche von Anfang an ausging, und in der Welt lebendig und wirksam erhalten wurde. Es ist dieselbe Sophia, welche nach den Kainiten den Kain, Esau, die Sodomiten, den Korah und seine Anhänger, nach den Sethiten aber den Seth, und die zu seinem Geschlecht gehörenden, zu ihren erwählten Organen machte, um den göttlichen Lichtfunken in dem Menschengeschlecht fortzupflanzen. Was den Kainiten Kain war, war den Sethiten Seth, der Stammvater des pneumatischen Geschlechts. In ihn legte, nachdem in dem Streite der Engel, die die Welt geschaffen, und den Kain und Abel hervorgebracht hatten, der schwache Abel gefallen war, die obere Macht, die Mutter oder Sophia, alles Pneumatische nieder, um durch ihn, den Reinen und Starken, und sein reines, von der

ausgefordertes, Geschlecht die Macht jener Engel zu ren<sup>28</sup>). Immer aber mußte es auf's neue gegen die irdischen Mächte, die das göttliche Geschlecht mit dem irdischen zu vermischen suchten, sichergestellt werden, daß heilige und gerechte Geschlecht des Seth in der Reinheit zu erhalten, damit aus ihm das obere Geschlecht der Lichtfunke der Gerechtigkeit sich entwicke (εἰς συνέ-  
 πνευστον τοῦ ἁγίου γένους τε καὶ σπινθήρος τῆς δικαιο-  
 σ.), beschloß die Sophia die ganze verdorbene Welt, die Sündfluth zu vertilgen, aber gleichwohl mußten Engel den Cham aus ihrem Geschlecht in die Arche einzubringen. Darum begann auch nach der Fluth wieder die alte Verwirrung, Lasterhaftigkeit und Irreligiosität, doch wurde durch die Vorsorge der Sophia ihr heiliges Geschlecht stets erhalten, bis endlich Jesus Christus demselben hervorging, oder vielmehr Seth selbst auf wunderbare Weise in Christus in der Welt wieder erneuert (Epiph. Haer. XXXIX. 1. f.). Es zieht sich dem-

---

Dasselbe als Lehre der Secte der Ἀρχοντικοὶ bei Epiph. Haer. XL. 5.: der Teufel habe mit der Eva den Kain und Abel erzeugt. Die Ursache ihres Streits und die Ermordung Abels sey ihre Schwester gewesen, zu welcher beide in gleicher Liebe entbrannten. Als seinen eigenen ächten Sohn zeugte Adam mit der Eva den Seth, die ἡγεμονία (Sophia) aber sey mit den ihr dienenden Engeln des guten Gottes herabgekommen und habe den Seth entführt, welchen sie auch den Fremden (ἀλλογενής) nennen. Nachdem er lange Zeit in der obern Welt, um nicht getödtet zu werden, verweilt hatte, sey er in diese Welt wieder herabgekommen, und habe den Welterschöpfer nicht verehrt, sondern nur jene unnennbare Macht und den obern guten Gott anerkannt. Von diesem Seth wollen sie Bücher haben, sowohl von ihm selbst als von seinen sieben Söhnen, denn so viele habe er gezeugt, welche sie ἀλλογενεῖς heißen.

wir zugleich auch auf das letztere noch Rücksicht zu nehmen haben, um die beiden gegebene Stellung noch bestimmter zu rechtfertigen. Seiner äußern Form nach scheint das ophitische System sich auf der einen Seite näher an das Judenthum anzuschließen, auf der andern aber auch wieder in ein um so schrofferes Verhältniß zu demselben zu setzen, während in dem valentinianischen vor dem vorherrschenden platonischen Character das jüdische Element überhaupt mehr zurücktritt, im Ganzen aber wird sich ergeben, daß sich beide auf dieselbe Weise zum Heidenthum und Judenthum verhalten. Gehen wir von demjenigen aus, was man gewöhnlich zum antijüdischen Character der ophitischen Lehre zu rechnen pflegt, so setzen allerdings alle jene Eigenschaften, die die Ophiten dem Ialdabaoth und seinen Geistern beilegen, einen sehr geringen Begriff von dem religiösen Werthe des Judenthums voraus. Alle Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben unter dem Einflusse dieser niedern Geister geschrieben, und nur in einzelnen Aussprüchen hat die Sophia durch sie die höhere Weisheit kund gethan. Wir dürfen jedoch hier nicht bloß bei den Sethiten stehen bleiben, auch die ihnen gegenüberstehenden Kainiten gingen von denselben Principien aus, und unterscheiden sich nur dadurch von ihnen, daß sie eine noch weiter gehende Anwendung von ihnen machten. Hatte man einmal den Gott des A. T. auf die Stufe eines Ialdabaoth herabgesetzt, und die Ansprüche des Judenthums auf Wahrheit und Göttlichkeit so sehr beschränkt und geläugnet, so war kein großer Schritt mehr nöthig, um auf die Ansicht zu kommen, daß im A. T. vom Judengott herrührende sey so wenig das Wahre, daß die Wahrheit vielmehr in das gerade Gegentheil gesetzt werden müsse. Von dieser Ansicht aus machten es sich die Kainiten zum Grundsatz, wie Epiph. Haer. XXXVIII. 2. sagt, die Bösen (die im A. T. als Böse prädicirten) zu ehren, und die Guten



zu verwerfen<sup>37)</sup>. Nach der dualistischen Ansicht, die besonders bei diesen ophitischen Secten vorherrschte, nahmen sie, wie überhaupt, so vor allem in der Urgeschichte, einen beständigen Antagonismus zweier feindlichen Kräfte, einer guten und bösen, einer stärkern und schwächern an: Cain stammte von der stärkern, Abel von der schwächern Kraft ab. Diese beiden Kräfte erzeugten beide mit der Eva. Ja auch Adam und Eva selbst stammten von denselben Kräften oder Engeln ab: so stritten nun auch die von ihnen erzeugten Söhne mit einander, und der Sohn der stärkern Kraft tödtete den der schwächern. Deswegen müsse jedes an die stärkere Kraft sich halten und von der schwächern sich entfernen, d. h. von derjenigen, die den Himmel, das Fleisch und die Welt geschaffen habe, und sich durch den Kreuzestod Christi zum Höchsten erheben. Denn deswegen sey er von oben gekommen, damit durch ihn die stärkere Kraft zur Vollendung komme, und durch Hingebung des Leibes das Uebergewicht erhalte. Das habe Judas unter den Aposteln am besten eingesehen. Da die Weltfürsten (ἄρχοντες) wohl wußten, daß sie durch den Kreuzestod Christi ihrer Kraft immer mehr entblößt werden, so habe er geeilt, Christus sobald als möglich den Juden zu überliefern, um dadurch der Urheber unsers Heils zu werden. Jren. I. 31, 1.: *Haec Judam proditorem diligenter co-*

---

37) Nach Epiphanius a. a. O. c. 1. nannten sie den Welterschöpfer, als den ποιητὴς τοῦ παντός τοῦ κόσμου, οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, die ὑστάτα. Meander Gen. Entw. S. 249. nimmt ὑστάτα gleichbedeutend mit ὑστάτημα, allein ὑστάτα heißt *uternus*, wozu auch die den Welterschöpfer näher bezeichnenden Worte ganz passen, da auch κόσμος, Höhlung, soviel ist als ὑστάτα. So nannten sie die Welt des Demiurg, um sie als die Welt der Zeugung und Geburt, als die Welt des Geburtswechsels, zu bezeichnen.

sage der Erlöser Matth. 15, 3. f. Marc. 7, 3. Den von Gott herrührenden Theil des Gesetzes theilte Ptolomäus wieder in drei Theile. „Ein Theil der Gesetzgebung ist vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem, er ist vorzugsweise das Gesetz, das der Erlöser nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen kam. Denn das Gesetz, das er erfüllte, kann ihm nicht fremd gewesen seyn. Ein anderer Theil ist mit Schlechterem vermischt, und dieß ist die Ungerechtigkeit, die der Erlöser aufhob, weil sie seiner Natur widerstreitet. Es gibt aber noch einen typischen und symbolischen Theil: diesen hat der Erlöser aus dem Sinnlichen der Erscheinung in das Geistige und Unsichtbare erhoben. Der reine und unvermischte Theil der Gesetzgebung ist der Decalogus. Er betrifft das, was schlechthin zu unterlassen oder zu thun ist, doch fehlte auch diesem Theile der Gesetzgebung noch die Vollendung, weswegen er der Erfüllung durch den Erlöser bedurfte. Der mit Ungerechtem vermischte Theil setzt die Rache an den Beleidigern, die Vergeltung des Bösen fest (III. Mos. 24, 20.). Wer aber zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht minder Unrecht, nur die Ordnung ist verschieden, die That aber dieselbe. Solche Gebote mögen zwar sonst gerecht seyn, sie widerstreiten aber der Natur und Güte des Vaters des Alls, und können nur in Folge einer nothwendigen Herablassung zu der Schwäche der Menschen gegeben seyn, deswegen mußte der Sohn diesen Theil des Gesetzes aufheben, ob er gleich dabei zugleich bekannte, daß er von Gott herrühre. Der typische Theil des Gesetzes betrifft alles, was ein Bild des Geistigen und Höhern ist. Dahin gehören die Opfer, die Beschneidung, der Sabbath, die Fasten, das Pascha, und anderes, was auf gleiche Weise angeordnet ist. Alles dieß hat, da es nur Bild und Symbol seyn sollte, nach der Offenbarung der Wahrheit, seine Natur verändert, in Hinsicht des Aeußerlichen und Ab-

perlichen ist es aufgehoben, im geistigen Sinne aber dâuert es fort, so daß der Name zwar bleibt, die Sache aber eine andere ist.“ „Da nun,“ fährt Proklos nach dieser Erörterung fort,“ der Urheber des Gesetzes weder der vollkommene Gott noch der Teufel seyn kann, so muß es von einem andern gegeben seyn. Dieser andere ist der Welterschöpfer; welcher von jenen beiden verschieden, mit Recht in die Mitte zu setzen ist. Weder gut noch böse kann er nur eine mittlere Natur haben, es kommt ihm ganz besonders das Gerechte und die Handhabung der Gerechtigkeit zu. Er ist geringer als der vollkommene Gott; und kommt der Gerechtigkeit desselben nicht gleich, da er erzeugt und nicht ungezeugt ist (denn nur Einer ist der ungezeugte Vater, von welchem im höchsten Sinne alles ist und alles abhängt), aber er ist größer und vorzüglicher, als das Gott entgegengesetzte Wesen, und seiner Natur und Substanz nach von dem einen so verschieden, als von dem andern. Denn die Natur des Widersachers ist Zerstörung und Finsterniß, die Materie und das getheilte Seyn gehört ihm an, die Natur des ungezeugten Vaters des Alls aber ist Unvergänglichkeit und Licht, das Einfache und Ungerheilte. Die Natur dieses Wesen hat eine doppelte Macht hervorgebracht, der Welterschöpfer aber ist das Bild des Hbhern.“ Proklos spricht in diesem merkwürdigen Briefe nur von der in den mosaischen Büchern enthaltenen Gesetzgebung; es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er auf dieselbe Weise auch in den Schriften der Propheten verschiedene Bestandtheile unterschieden haben werde. Wir dürfen ihn daher mit Recht als den Hauptrepräsentanten derer betrachten, die zwar den Gott des A. T. von dem höchsten Gott streng unterschieden, aber doch beide zugleich so viel möglich in ein naheß Verhältniß setzten, demnach auch dem Demiurg die Eigenschaft, Göttliches zu offenbaren, nicht absprechen konnten. Dadurch unterscheiden sich die Valentinianer we-

nach, durch die nie aufhörende Thätigkeit der Sophia, eine fortgehende Reihe göttlicher Offenbarungen durch die ganze vorchristliche Periode hindurch, so daß im Christenthum nur zur Vollendung kommen konnte, was zuvor schon im Reime wenigstens vorhanden war, und sich entwickelt hatte. Es ist dieß vollkommen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß des Christlichen und Vorchristlichen, die dem valentinianischen System zu Grunde liegt, und je milder dasselbe über den Demiurg urtheilte, desto mehr mußte es sich auf die Seite derjenigen Partei der Ophiten stellen, die auch in den Schriften des N. T. selbst Ueberlieferungen göttlicher Wahrheit anerkannten. Die Valentinianer schrieben dem Demiurg (nach Iren. I. 7, 3.) sogar einen gewissen geheimen Zug zu den pneumatischen von der Ahamoth stammenden Seelen zu, er liebt sie vor allen andern, ohne daß er die Ursache weiß: er meint, sie haben von ihm diese ihre Natur. Daher bestimmt er sie zu Propheten, Priestern und Königen. Und vieles, behaupten sie, sey durch die Einwirkung jenes Lichtprincips von den Propheten ausgesprochen worden, da sie Seelen von höherer Natur hatten, vieles habe auch die Mutter über die höheren Dinge verkündigt, sogar durch den Demiurg selbst, und die von ihm geschaffenen Seelen, weßwegen sie bei den Weissagungen der Propheten einen Unterschied machten, je nachdem einiges von der Mutter, anderes vom Lichtsamen und wiederum anderes vom Demiurg gesagt war, wie auch Jesus bei dem, was er sagte, bald vom Erbsen, bald von der Mutter, bald vom Demiurg geleitet worden sey. Noch bestimmter und deutlicher ersehen wir, wie die Valentinianer verschiedene Bestandtheile der alttestamentlichen Religionslehre zu unterscheiden pflegten, aus der wichtigen Urkunde, die uns Epiphanius (Haer. XXXIII. 3. f.) über die Lehre des Valentinianers Ptolemäus erhalten hat, einem Schreiben desselben an eine gewisse Flora, dessen

Lichtsaamen hier wie dort einen empfänglichen Boden gefunden habe. Daß der Welterschaffer zugleich als des Judenthums gedacht wird, kann keine Einwände gegen diese Ansicht begründen, da er schon als Welterschaffer nicht bloß ausschließlich der Gott der Juden seyn in jedem Falle aber selbst von der über ihm stehenden Sophia abhängig ist. Diese letztere ist überhaupt der Begriff, in welchem sich das Eigenthümliche der verschiedenen Systeme am meisten concentrirt, und alle jene, die ihr in vielfach wechselnder Form gegeben werden, wenn sie der heilige Geist als weibliches Wesen, die Mutter, die Mutter alles Lebendigen oder des Lebens  $\rho\ \tau\omega\nu\ \zeta\omega\nu\tau\omega\nu,\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$ ), Prunikos, Barbelo oder die Mannweibliche, die Linke u. s. w. genannt werden, zeigen uns immer dieselbe Verbindung heidnischer und jüdischer Vorstellungen, die hier vorherrscht, und deren Ausgangspunct schon in jener in den Apokryphen und N. T. geschilderten Weisheit hat. Die Enzygion, die weibliche Sophia mit dem männlichen Christus veranschaulicht am besten das Verhältniß, das zwischen den verschiedenen Systemen zwischen dem Heidenthum und Judenthum, zwischen den verschiedenen christlichen Religionen, und dem Christenthum an sich besteht.

Die Systeme des Bardesanes, Saturnin und Basilides.

Über diese Systeme, welchen hier noch ihre Stelle eingenommen ist, genügt es an wenigen Andeutungen, da einmal in der fragmentarischen Gestalt, in welcher sie uns gekommen sind, an sich schon nicht dieselbe Be-

sage der Erlöser Matth. 15, 3. f. Marc. 7, 3. Den von Gott herrührenden Theil des Gesetzes theilte Ptolemäus wieder in drei Theile. „Ein Theil der Gesetzgebung ist vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem, er ist vorzugsweise das Gesetz, das der Erlöser nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen kam. Denn das Gesetz, das er erfüllte, kann ihm nicht fremd gewesen seyn. Ein anderer Theil ist mit Schlechterem vermischt, und dieß ist die Ungerechtigkeit, die der Erlöser aufhob, weil sie seiner Natur widerstreitet. Es gibt aber noch einen typischen und symbolischen Theil: diesen hat der Erlöser aus dem Sinnlichen der Erscheinung in das Geistige und Unsichtbare erhoben. Der reine und unvermischte Theil der Gesetzgebung ist der Decalogus. Er betrifft das, was schlechthin zu unterlassen oder zu thun ist, doch fehlte auch diesem Theile der Gesetzgebung noch die Vollendung, weshalb er der Erfüllung durch den Erlöser bedurfte. Der mit Ungerechtem vermischte Theil setzt die Rache an den Beleidigern, die Vergeltung des Bösen fest (III. Mos. 24, 20.). Wer aber zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht minder Unrecht, nur die Ordnung ist verschieden, die That aber dieselbe. Solche Gebote mögen zwar sonst gerecht seyn, sie widerstreiten aber der Natur und Güte des Vaters des Alls, und können nur in Folge einer nothwendigen Herablassung zu der Schwäche der Menschen gegeben seyn, deswegen mußte der Sohn diesen Theil des Gesetzes aufheben, ob er gleich dabei zugleich bekannte, daß er von Gott herrühre. Der typische Theil des Gesetzes betrifft alles, was ein Bild des Geistigen und Höhern ist. Dahin gehören die Opfer, die Beschneidung, der Sabbath, die Fasten, das Pascha, und anderes, was auf gleiche Weise angeordnet ist. Alles dieß hat, da es nur Bild und Symbol seyn sollte, nach der Offenbarung der Wahrheit, seine Natur verändert, in Hinsicht des Aeusserlichen und Ab-

perlichen ist es aufgehoben, im geistigen Sinne aber dauert es fort, so daß der Name zwar bleibt, die Sache aber eine andere ist.“ „Da nun,“ fährt Proklos nach dieser Erörterung fort, „der Urheber des Gesetzes weder der vollkommene Gott noch der Teufel seyn kann, so muß es von einem andern gegeben seyn. Dieser andere ist der Weltgeschöpfer; welcher von jenen beiden verschieden, mit Recht in die Mitte zu setzen ist. Weder gut noch böse kann er nur eine mittlere Natur haben, es kommt ihm ganz besonders das Gerechte und die Handhabung der Gerechtigkeit zu. Er ist geringer als der vollkommene Gott; und kommt der Gerechtigkeit desselben nicht gleich, da er erzeugt und nicht ungezeugt ist (denn nur Einer ist der ungezeugte Vater, von welchem im höchsten Sinne alles ist und alles abhängt), aber er ist größer und vorzüglicher, als das Gott entgegengesetzte Wesen, und seiner Natur und Substanz nach von dem einen so verschieden, als von dem andern. Denn die Natur des Widersachers ist Zerstörung und Finsterniß, die Materie und das getheilte Seyn gehört ihm an, die Natur des ungezeugten Vaters des Alls aber ist Unvergänglichkeit und Licht, das Einfache und Ungerheilte. Die Natur dieser Wesen hat eine doppelte Macht hervorgebracht, der Weltgeschöpfer aber ist das Bild des Höhern.“ Proklos spricht in diesem merkwürdigen Briefe nur von der in den mosaischen Büchern enthaltenen Gesetzgebung; es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er auf dieselbe Weise auch in den Schriften der Propheten verschiedene Bestandtheile unterschieden haben werde. Wir dürfen ihn daher mit Recht als den Hauptrepräsentanten derer betrachten, die zwar den Gott des A. T. von dem höchsten Gott streng unterschieden, aber doch beide zugleich so viel möglich in ein naheß Verhältniß setzten, demnach auch dem Demiurg die Eigenschaft, Göttliches zu offenbaren, nicht absprechen konnten. Dadurch unterscheiden sich die Valentinianer we-

sentlich von demjenigen Theile der Ophiten, die den Demiurg im Grunde geradezu für das Princip des Bösen hielten, nur wird dieser Unterschied dadurch wieder ausgeglichen, daß, was die einen durch den Demiurg vermittelt werden ließen, die ändern um so unmittelbarer von der Sophia ableiteten. Der Hauptgesichtspunct, welchen wir bei dieser ganzen Classe von Gnostikern festzuhalten haben, liegt daher immer darin, daß sie auch schon in der vorchristlichen Periode eine Sphäre göttlicher, der christlichen Offenbarung verwandter, Offenbarungen anerkannten. Diese Sphäre fiel nun zwar vorzugsweise in das Gebiet der alttestamentlichen Religionsgeschichte (auch die Kainiten fanden ja in Personen derselben die Organe der Sophia); und es fehlt uns somit noch das weitere charakteristische Merkmal für diese Classe von Gnostikern, daß sie jene Sphäre nicht bloß auf das Judenthum beschränkten, sondern auch auf das Gebiet der heidnischen Religion ausdehnten, allein wenn es nun für diese Erweiterung des Offenbarungsbegriffs (daß von Clemens von Alexandrien dem Valentin beigelegte *κοινοποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*) nicht ebenso bestimmte und ausdrückliche Zeugnisse gibt, so liegt doch der klarste Beweis in der Beschaffenheit dieser Systeme selbst. Alles, was in dieselben, der gegebenen Darstellung und Entwicklung zufolge, aus dem Platonismus jener Zeit und aus den theogonischen und kosmogonischen Ideen der alten Religion aufgenommen worden ist, enthält zugleich ein indirectes Urtheil über den religiösen Werth des Heidenthums in seinem Verhältniß zum Judenthum. Unmöglich hätten sie der heidnischen Religion und Philosophie einen solchen Einfluß auf den Inhalt und die Form ihrer Systeme gestatten können, wenn sie nicht von der allgemeinen Ansicht geleitet worden wären, daß die Sphäre der vorchristlichen Offenbarungen das Heidenthum und Judenthum umfasse, und der von einer höhern Macht ausge-



zizehnten Buch der Tractatus des Basilides angeführt, welcher Basilides sich auf die Lehre der Perser beruft: *vidam (barbari) dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse genita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur.* Beide Principien waren anfangs für sich. *Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei summa concupiscentia, insectabantur ea commisceri.* Verbinden wir nun mit dieser Stelle zunächst, was Clemens von Alexandrien (Strom. II, 20.) von einem *τάραχος* und einer *σύγχυσις ἀρχική* sagt, die nach der Lehre des Basilides stattgefunden habe, so stimmt offenbar diese *σύγχυσις* mit jenem *commisceri*, wovon die *Acta* reden, sehr gut zusammen, und wenn auch der Ausdruck *σύγχυσις ἀρχική* zweideutig ist, sofern er sowohl eine Vermischung der Principien, der *ἀρχαί*, als eine Vermischung im Anfang bedeuten kann, so macht dieß doch keinen Unterschied aus, da eine Vermischung immer zwei verschiedene Principien voraussetzt. Selbst die Bemerkung Wieseners (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 396.), daß nach dem Zusammenhang, in welchem Clemens von jener *σύγχυσις ἀρχική* spricht, die Ausdrücke sich zunächst auf den ersten Sündenfall der menschlichen Seelen zu beziehen scheinen, welchen Basilides annehmen mußte, da er nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht zugeben konnte, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen, ohne eine freiwillige Hinneigung zur Materie und Vermischung mit derselben, wodurch sich der vernünftigen Seele (*τῇ λογικῇ ψυχῇ*) die Lüste und Begierden als *προσαρτήματα* anfügten, welche die Menschen mit den Thieren gemein haben, und durch welche dieselben unter dem Einflusse der

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener *σύχνοις ἀρχινή* nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine *σύχνοις* in Ansehung der Seelen immer eine *σύχνοις* der Principien überhaupt voraussetzt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturninus und Mani, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist<sup>41)</sup>? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene *σύχνοις ἀρχινή* nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anflänge an das zoroastrische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

---

41) Gieseler H. N. L. S. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Welt schöpfung so: „Die todte Hyle empfing mit Lebensfunken von der letzten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die letzte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesetzt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernenden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des *νοῦς* zurückzubringen.“ Diese Auffassung stützt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Epiphanius.

gefallenen und plötzlich wieder verschwundenen Lichtstrahl, und einer deshalb in ihnen erwachten heftigen Begierde, die sie zu einer Nachbildung der himmlischen Erscheinung reizte, stimmt Saturnin mit den Manichäern überein (vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 150.), nur sind diese welterschaffenden Engel, unter welchen der Judenthums die erste Stelle einnimmt, nicht die bösen Mächte des manichäischen Systems, sondern die Gegner des sie bekämpfenden Satan. Aber ganz im Geiste des manichäischen Dualismus sind dann die weiteren Lehren, daß von Anfang an ein doppeltes Menschengeschlecht in der Welt gewesen sey, ein gutes und ein böses, daß das Uebergewicht, daß die Bösen durch die Hülfe der Dämonen über die guten erhielten, die Erscheinung des Erlösers nothwendig gemacht habe, diese Erscheinung aber rein doketisch gewesen sey (*τὰ πάντα ἐν τῷ δοκεῖν πεποιημένα, οὕτως ἐστὶ τὸ γεγεννησθαι, καὶ περιπατεῖν, καὶ ὁπτάνεσθαι, καὶ πεπονθέναι*), daß heirathen und Kinder zeugen nur ein Werk des Satan sey, daß man sich des Fleischgenusses (*ἐμψύχων*) enthalten müsse. Was Saturnin (a. a. O. c. 2.) von den Weissagungen der Propheten sagte, daß sie theils von den welterschaffenden Engeln, theils vom Satan herrühren, bezeichnet wohl überhaupt seine Ansicht von dem Verhältniß des guten und bösen Principes in der Welt. Ein feindliches böses Princip hat zwar in die geschaffene Welt eingegriffen, aber gleichwohl lebt in dem nach dem göttlichen Lichtbilde geschaffenen Menschen ein ebendeshalb wegen der menschlichen Seele von oben herab mitgetheilte Lichtfunke, der gerettet werden muß<sup>40</sup>).

---

40) *Τὸν σπενθῆρα ψυχὴν τὴν ἀνθρώπειαν φάσκων· καὶ τούτου ἕνεκα πάντως δεῖ τὸν σπενθῆρα σωθῆναι. Εἰρη. a. a. O. c. 1.*

nannten *προσαρτήματα*, den der Seele sich anhängenden Geistern, scheint mir ein zoroastrisches Gepräge an sich zu tragen. Clemens von Alexandrien beschreibt diese *προσαρτήματα* des Basilides in derselben Stelle, in welcher er von der *σύγχυσις ἀρχική* spricht, von welcher sie herrühren sollten, so: „Es gebe nach Basilides gewisse Geister, (*πνεύματά τινα κατ' οὐσίαν*) die sich der vernünftigen Seele anhängen, mit welcher sich dann wieder andere falsche fremdartige Geistergestalten verbinden (*ἄλλας τε αἰνόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις*) Gestalten von Wölfen, Affen, Löwen, Bböken, deren Eigenschaften als Bilder die Seele umgaukeln, und die Begierden der Seele der Natur dieser Thiere entsprechend machen, denn wovon man die Eigenschaft habe, das ahme man auch durch die That nach. Und nicht bloß die Triebe und Gestalten der unvernünftigen Thiere nehmen sie auf diese Weise an, sondern auch die Bewegungen und die Schönheit der Pflanzen bilden sie nach, weil sie auch die Eigenschaften von Pflanzen an sich tragen.“ Wie nahe liegt hier, an die ahrimanischen Dämonen der Zendschriften zu denken, die überall in die gute Schöpfung eindringen und sich ihr anhängen, sich in verschiedene Gestalten, besonders die Gestalten der verderblichsten Thiere, hüllen, um den Menschen zu schaden und sie zum Bösen zu verführen. Alles, was in Gedanken und Begierden Böses im Menschen entsteht, ist ja auch nach den Zendschriften eine ahrimanische Wirkung, ein gleichsam dem Menschen sich anhängender böser Dämon<sup>43</sup>). In der Hauptsache sind diese *προσαρ-*

---

welt zur geschaffenen Welt herabsteigt, haben ebenso die Jahreseinheit zum Typus, wie in den Zendschriften die ganze Periode des Kampfs zwischen Ormuzd und Ahriman als ein großes Weltjahr gedacht ist.

43) Da in diesen *προσαρτήματα* die bösen Gedanken und Be-

dreizehnten Buch der Tractatus des Basilides angeführt, in welcher Basilides sich auf die Lehre der Perser beruft: *Quidam (barbari) dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur.* Beide Principien waren anfangs für sich. *Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei summa concupiscentia, insectabantur ea commisceri.* Verbinden wir nun mit dieser Stelle zunächst, was Clemens von Alexandrien (Strom. II, 20.) von einem *τάραχος* *τις* und einer *σύγχυσις ἀρχική* sagt, die nach der Lehre des Basilides stattgefunden habe, so stimmt offenbar diese *σύγχυσις* mit jenem *commisceri*, wovon die *Acta* reden, sehr gut zusammen, und wenn auch der Ausdruck *σύγχυσις ἀρχική* zweideutig ist, sofern er sowohl eine Vermischung der Principien, der *ἀρχαί*, als eine Vermischung im Anfang bedeuten kann, so macht dieß doch keinen Unterschied aus, da eine Vermischung immer zwei verschiedene Principien voraussetzt. Selbst die Bemerkung Gieseler's (Theol. Stud. und Krit. 1850. S. 396.), daß nach dem Zusammenhang, in welchem Clemens von jener *σύγχυσις ἀρχική* spricht, die Ausdrücke sich zunächst auf den ersten Sündenfall der menschlichen Seelen zu beziehen scheinen, welchen Basilides annehmen mußte, da er nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht zugeben konnte, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen, ohne eine freiwillige Hinneigung zur Materie und Vermischung mit derselben, wodurch sich der vernünftigen Seele (*τῇ λογικῇ ψυχῇ*) die Lüste und Begierden als *προσαρτήματα* anfügten, welche die Menschen mit den Thieren gemein haben, und durch welche dieselben unter dem Einflusse der

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener *σύγκυσις ἀρχική* nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine *σύγκυσις* in Ansehung der Seelen immer eine *σύγκυσις* der Principien überhaupt voraussetzt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturnin's und Mani's, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist<sup>41)</sup>? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene *σύγκυσις ἀρχική* nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anflänge an das zoroastrische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

---

41) Gieseler H. N. L. S. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Welt schöpfung so: „Die todte Hyle empfing nur Lebensfunken von der letzten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht, nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die letzte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesetzt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernenden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des *voûs* zurückzubringen.“ Diese Auffassung stützt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Ephraïmus.

auszusetzen ist. Schon die Ogdoas, die Basilides an die Spitze seines Systems stellte, ist ganz anderer Art, als die Neonenreihe in den Systemen der Valentinianer, der Ophiten, des Bardesanes und anderer. Von Syzygien, ehelich verbundenen Neonenpaaren, und allem, was damit zusammenhängt, ist hier nirgends die Rede, was ganz im Geiste der jordanischen Lehre ist, die solche Versammlungen nicht kennt. Die Neonen, die die Ogdoas bilden, sind abstract gebachte Potenzen, die zum Theil selbst dem Namen nach an die Amshaspands der alten Perser erinnern. Nach Irenaeus und Epiphanius ließ Basilides aus dem höchsten ungezeugten Wesen den Nus, den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Sophia und Dynamis, aus diesen beiden die *ἀρχαί*, *ἐξουσία* und *ἀγγέλους* hervorgehen. Setzen wir an die Stelle der drei letztern, die nicht recht zu passen scheinen, mit Neander nach Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 28.), wo von Basilides gesagt wird, daß er *δικαιοσύνην καὶ τὴν συγαίρα αὐτῆς, τὴν εἰρήνην, ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένων ἑνδιαταγμένας*, die Gerechtigkeit und den Frieden, und vergleichen wir nun mit diesen Namen und Begriffen die Prädicate, die Plutarch (De Is. et Osir. c. 47.) den persischen Amshaspands gibt: *ἃς θεοὺς ἐποίησε* (Ωρο-αΐης) *τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἔργοις δημιουργόν*, so erscheint, ungeachtet leicht begreiflicher Differenzen, eine Uebereinstimmung, die auffallend genug ist<sup>42)</sup>. Auch die eigene Vorstellung von den sogen-

42) Der *εὐνοία* entspricht der *νοῦς*, der *ἀλήθεια* der *λόγος*, als Princip der *ἀλήθεια*, die *σοφία* ist ohne Zweifel hier wie dort dieselbe, und die *εὐνομία* vereinhelt in sich die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*. Die 365 Himmel, in welchen die Geister

Erklärung muß aber um so mehr als die richtigere erscheinen, da sich aus andern Andeutungen bei Clemens von Alexandrien in der That die Ansicht zu ergeben scheint, Basilides habe den Archon für ein der christlichen Weltordnung feindlich widerstrebendes Wesen gehalten, für den Fürsten des κόσμος, der nun den Gegensatz zur ἐκλογή bildet. Aus der Stelle (Strom. IV, 12.), in welcher Clemens von Basilides sagt: πῶς οὐκ ἄθεος θαίτ' ἔζων τὸν διάβολον; möchte ich zwar auch nicht mit Neander (Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 683.) auf die Vorstellung eines selbstthätig bösen Wesens schließen (obgleich der Ausdruck immer bemerkenswerth ist), da Clemens, wie Gieseler (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 397.) mit Recht gegen Neander bemerkt hat, auch schon deswegen den Basilides der Vergötterung des διαβόλος beschuldigen kann, weil Basilides die Verfolgungen der Christen, die Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete, von der göttlichen Vorsehung ableitete, also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt. Verbinden wir aber mit jenen Worten die in derselben Stelle bei Clemens (c. 12. fin.) nachfolgenden: ἡ πρόνοια — ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, ἄρχεται, was sich ebenfalls auf die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen der Christen bezieht, so erhellt hieraus of-

---

wie Neander (Kirchengesch. I. S. 694.) die Stelle erklärt, liegt nicht in den Worten: τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούματι καὶ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένον. Da das Letztere nur heißt, der Archon sey durch die für ihn ganz unerwartete Verkündigung des Evangeliums auf eine eigenthümliche Weise afficirt worden, so ist dadurch nicht begründet, daß der Archon, wie Neander (a. a. O. S. 693.) behauptet, sich freiwillig, mit Bestürzung anbetend, der höhern Macht unterwarf, und von jetzt an mit Freiheit und Bewußtseyn als Organ derselben wirkte.



quarta der vernünftigen Seele, aus welchen Basilides alles sittlich Böse erklärte, ganz dasselbe, was im man-

glerden als fremdartige Geister vom Menschen selbst unterschieden werden, so kann hier die von Clemens von Alex. Strom. II, 20. aus einem Briefe Valentins angeführte parallele Stelle verglichen werden: „Nur einer ist gut, welcher frei durch den Sohn sich offenbart.“ Durch ihn allein kann das Herz rein werden, wenn alle böse Geister aus dem Herzen vertrieben werden. Denn viele Geister wohnen in ihm, und lassen es nicht rein seyn. Jeder von ihnen vollbringt seine eigenen Werke, und vielfach verhöhnen sie es durch unziemliche Begierden. Mir scheint es dem Herzen zu gehen wie einer Herberge. Denn auch eine solche wird zertreten und zerstoßen und mit Unrath angefüllt, durch ausgelassene Menschen, die darin wohnen, und auf dem Ort keine Rücksicht nehmen, da sie ihn als einen fremden betrachten. Ebenso geht es dem Herzen, solange niemand für dasselbe sorgt, ist es unrein, vieler Dämonen Wohnsitz, wenn aber der allein gute Vater es heimsucht, wird es geheiligt und glänzt voll Licht, und wer ein solches Herz hat, wird heilig gepriesen, weil er Gott schauen wird.“ Ebenso wird in buddhaisischen Schriften der Körper mit einem leeren Hause verglichen, dessen leere Gemächer von fremden Dieben oder Räubern bewohnt werden, die daselbst ungehinderte Herrschaft ausüben, und von welchen ein jeder sich eine besondere Richtung in seiner Betribsamkeit gewählt hat. Diese eingenisteten Diebe sind die Sinne, deren die Buddhisten sechs zählen, nämlich außer den sonst angenommenen fünf, noch den Sinn des Willens oder des Verlangens, der gewissermaßen das Oberhaupt und der Anführer dieser Räuberbande ist, weil er Begehungen sucht, die nur in der Materie zu finden sind. Auf dieser Ansicht beruht die ganze buddhaisische Lehre von der Befehrung und Erlösung der Wesen von der Herrschaft der Sinne, welche alles Uebel sündlicher Handlungen und ihre Folgen für Gegenwart und Zukunft über die Welt bringen. Schmidt Mem. do Pacad.

auf die obige Stelle Strom. II, 8. zurück, so scheint auch ihr übriger Inhalt die Farbe eines Dualismus an sich zu tragen, der dem zoroastrischen wenigstens sehr ähnlich ist. Es ist, wie von einem Gegensatz des φόβος und der σοφία, so von einer auscheidenden (διακριτική), die Geschlechter der Guten und Bösen, die Kinder des Lichts und die Kinder der Welt sondernden (φυλοκρινητική), einer luternden und vollendenden (τελεωτική), einer wiederherstellenden die beiden mit einander vermischten Reiche in ihren ursprünglichen Zustand zurückführenden Thätigkeit (ἀποκαταστατική σοφία), von einem Gegensatz des κόσμος, des Beherrscher der Archon ist, und der ἐκλογή, der von Sophia Erwählten, die Rede. Die Vermischung der beiden Principien aber, die diese Scheidung und Sonderung notwendig macht, hat nach Basilides, in dessen System streng sittlicher Geist herrschte, wie in dem zoroastrischen einen tief liegenden sittlichen Grund. Es erhellt dieß aus der Ansicht, die Basilides von den Leiden der Menschheit hatte, nach der merkwürdigen Stelle bei Clemens Strom. IV, 12.: Basilides sagt in dem drei und zwanzigsten Buche seiner Ἐξηγητικά über die, welche als Märtyrer bestrafen werden: „Ich behaupte, daß allen denen, welche in die Welt gerathen, deswegen, weil sie, ohne es zu wissen, auf andere Weise verfehlt haben, diese Wohlthat durch Güte dessen zu theil wird, der sie ihnen zu theil werth läßt, obgleich ihnen etwas ganz anderes zum Vorwurf gemacht wird, damit sie nicht als solche leiden, die wegen anerkannter Vergehungen verurtheilt sind, nicht als solche, welchen Ehebruch oder Mord schuldgegeben wird, sondern

---

ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις αὐτῶν καὶ τῇ τῶν αἰῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ, welche letztere Worte ohne Zweifel ebenfalls die Lehre des Basilides ausdrücken sollen.

ἄνω, sagen die Anhänger des Basilides, der Archon selbst sey, als er den Ausspruch des zur Vollendung des Heils thätigen Geistes (τοῦ διακονουμένου πνεύματος) vernahm, über das, was er hörte und sah, erschrocken, da gegen seine Erwartung das Evangelium verkündigt wurde, und diese seine Bestürzung werde Furcht genannt, und sey der Anfang der die Geschlechter scheidenden, der aussondernden, vollendenden, und wiederherstellenden Weisheit geworden. Denn der höchste Herrscher sondert jetzt nicht bloß die Welt, sondern auch die Ausgewählten aus, und läßt sie frei.“ Daß der Archon sogar mit Freude von nun an der höhern Weltordnung gedient habe, wird allerdings, wie Gieseler gegen Meander richtig bemerkt hat (H. N. L. 3. S. 836.), in dieser Stelle nicht gesagt. Es wäre in jedem Falle nur Bestürzung und Furcht vor der sich offenbarenden höhern Geistesstufe gewesen, was ihn zu dem Entschlusse brachte, dieser höhern Weltordnung zu dienen. Er hätte aber auch dadurch eine für das Höhere empfängliche, der höhern Weltordnung verwandte Natur bezeuget, und dürfte so wenig, als die welterschaffenden Engel Saturnins, mit dem bösen Princip identisch genommen werden. Nur scheint mir die Stelle, genauer betrachtet, sogar dieß zweifelhaft zu lassen, ob jene Furcht des Archon gerade für ihn selbst der Anfang der Weisheit, oder das Motiv des weisen Entschlusses wurde, der höhern Weltordnung zu dienen. Sie kann auch nur dieß sagen, jene Periode der Scheidung und Wiederherstellung habe nur mit der Furcht und Bestürzung des Archon beginnen können, da er in demselben Verhältniß, in welchem die höhere Weltordnung eintrat, sein bisheriges Reich um so mehr in Gefahr sehen mußte: mit dem Anfang des höhern Reichs war eigentlich das Ende des seinigen gekommen<sup>44)</sup>. Diese

---

44) Daß die Verkündigung ein Evangelium für den Archon war,

Wenn du aber noch stärker in mich bringst, so wert sagen, daß jeder, welchen man Mensch nennt, Mensch sey, und nur Gott gerecht, keiner aber ist, wie man g hat, von Flecken rein.“ Es gibt demnach einer jeden m lichen Seele anhängende Sünden, deren Ursprung weit das individuelle, zeitliche Bewußtseyn hinausliegt; Grund nur in jener *σύγχυσις ἀρχική* gesucht werden kann welcher Basilides anderswo sprach. So gewiß, so mentirte Basilides; der unvollkommene, leidenschaftliche stand, in welchem sich die Seele im gegenwärtigen befindet, nicht der ursprüngliche seyn kann, so gewiß ist die Seele selbst die Urheberin desselben, da jede Ver rung, die mit ihr erfolgt, nur ihre freie That seyn. Der Grundsatz der freien Willensbestimmung muß in Systeme des Basilides eine große Bedeutung gehabt ben. Das vernünftige Princip muß die Oberhand h sagt Isidor in der oben angeführten Stelle, und in andern: „es kommt nur darauf an, daß der Mensch Gute will, so wird er auch realisiren können, was er es ist nur die Schuld des Willens, wenn er zur E sich hinneigt“ (*ἠελησάτω μόνον ἀπαρτίσαι τὸ κα καὶ ἐπιτεύξεται· ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομε θελομέν ἁμαρτῆσαι· ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ μαρτάνειν*. Strom. III, 1.). Dieser Grundsatz, verb mit der Idee einer das ganze Seyn des Menschen b menden sittlichen Vergeltung, mußte zuletzt auf die aussetzung eines ursprünglichen Falls der Seelen f welcher, wie man sich auch die beiden Principien in Verhältniß zu einander denken mochte, nur deßweg folgen konnte, weil in der Seele selbst eine Neigung Materie erwachte, die sie aus ihrem ursprünglich und vollkommenen Zustand in einen solchen herabzo, welchem das Uebergewicht der Materie ihr Lichtes v verdunkelte. Da es nun nach dieser Ansicht zunäch

senbar, daß Basilides diese Verfolgungen dem Archon zuschrieb. Wenn er nun auch dabei nach der Ansicht, die überhaupt Basilides von den Leiden und Verfolgungen als verdienten Strafen hatte, nur als ein den Zwecken der göttlichen Vorsehung dienendes Werkzeug erscheint, die πρόνοια gleichsam in Bewegung setzt, ihr Gelegenheit gibt, sich zu äußern, so beweist dieß doch nur die zur Natur des Bösen gehörende Unmacht, nicht aber eine gute Absicht des Archon. Als Fürst der Welt (des κόσμος) widerstrebt er den Absichten des guten Gottes, und offenbart auch in den Leiden und Verfolgungen, die er über die Christen als das erwählte Geschlecht verhängt, seine ahrimanische Natur, in die Lichtwelt sein schwärzendes Dunkel hineinzubringen, weßwegen Clemens in demselben Zusammenhange, in welchem er die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen bestreitet, dieselbe auch mit den Worten bezeichnet: ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσι (οἱ ἀμφὶ Βασιλίδην) ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ, Mühseligkeit und Angst setzt sich von aussen her den Dingen, oder den Menschen, in den Verhältnissen, in welchen sie sich befinden, an, wie der Rost dem Eisen. Alles Böse, das sich der Seele anhängt, alles, was sie selbst begehrt, ist nach diesem acht zoroastrischen Bilde die unreine That des bösen Princip, sey nun der Archon dieses böse Princip selbst, oder von ihm noch zu unterscheiden. Clemens glaubt, diese Ansicht vom Bösen widerstreite der Idee des Basilides von der göttlichen Vorsehung oder der göttlichen Strafgerechtigkeit, allein die höhere Einheit liegt in der Idee, daß die mit dem Bösen seiner Natur nach verbundene Strafe zugleich das Mittel zur Realisirung der göttlichen Zwecke ist<sup>46</sup>). Gehen wir nun wieder

46) Dieß ist der Sinn der Stelle bei Clemens Strom. IV, 12.

ἡ πρόνοια εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι

Welt sey; weil sie eine überweltliche Natur habe (was jedoch Clemens nicht in diesem weiten Umfange gelten lassen will, ἐνὸς γὰρ τὰ πάντα Θεοῦ, καὶ οὐκ ἂν τις εἴη ἄλλοι τοῦ κόσμου ξένος, μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὐσίας, ἐνὸς δὲ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὁ ἐκλεκτὸς ὡς ξένος πολιτεύεται, κτητὰ τε καὶ ἀπόκτητὰ εἰδὼς πάντα). Ueberweltlich kann die Natur der Seele nur deswegen seyn, weil das Geistige über dem Materiellen steht, je mehr also die Seele ihrer geistigen Natur sich bewußt wird, desto mehr tritt sie aus dem κόσμος, dem Reiche des Archon, es erfolgt jene Scheidung der Principien, die den Archon mit Furcht und Schrecken erfüllt, die Sophia greift mit ihrer sondernden und läuternden Thätigkeit ein, und die von ihr der Welt Entnommenen bilden nun ihre ἐκλογή, das aus der Welt von ihr erwählte Geschlecht. So hängt auch in des Basilides System, die christliche Erlösung mit dem allgemeinen, durch den ganzen Weltlauf hindurchgehenden, Läuterungsproceß zusammen. Wie aber Basilides die Art und Weise der Erlösung und die für den Zweck derselben sich manifestirende göttliche Thätigkeit sich dachte, ist uns nicht näher bekannt. Daß er als das eigentliche Princip derselben die σοφία betrachtet, und in dieser Beziehung von einer διακριτικῇ, τελωτικῇ und ἀποκαταστατικῇ σοφία sprach, erhellt aus der obigen Stelle, aus welcher wir zugleich sehen, daß er auf die Erscheinung des Geistes (des διακονούμενον πνεῦμα) bei der Taufe am Jordan besonderes Gewicht legte, womit zusammenstimmt, daß die Anhänger des Basilides, nach Clemens (Strom. I, 21.) den Tag der Taufe des Erlösers festlich begingen, und die demselben vorangehenden Tage mit Lesen zubrachten (προδιαρυνκτερεύοντες ἀναγνώσεσι). Gewiß ist in jedem Falle, daß Basilides von jenem spielenden, mit dem Ernste seines Systems nicht harmonirenden Doketismus

nur, weil sie einmal Christen sind, worin für sie ein solcher Trost liegt, daß sie nicht einmal zu leiden glauben. Wenn aber auch einen ein Leiden trifft, der sich gar nicht versehen hat, was jedoch selten der Fall ist, so leidet doch auch ein solcher nicht durch die bloße Gewalt, sondern er leidet, wie auch das unvindige Kind leidet, das nichts Böses begangen zu haben scheint.“ — „Wie nun ein Kind, das nichts Böses begangen, wenigstens nichts thatsächlich Böses begangen hat, aber doch in sich das Sündigen hat (*τὸ ἀναπρῆσαι ἔχον*), wenn es Leiden ausgesetzt ist, eine Wohlthat erfährt, von welcher es hohen Gewinn hat, ebenso hat nun auch ein Erwachsener, wenn er keine böse That begangen hat, aber leidet, oder gelitten hat, auf dieselbe Weise gelitten, wie ein Kind, indem er zwar das Princip des Bösen (*τὸ ἀναπρῆταικόν*) in sich hat, aber deswegen nichts Böses gethan hat, weil es an einer Veranlassung zum Bösesthum fehlte, so daß es ihm gar nicht anzurechnen ist, nichts Böses gethan zu haben. Denn wie der, der einen Ehebruch begehen will, ein Ehebrecher ist, wenn es auch nicht zum wirklichen Ehebruch kommt, oder der, der einen Mord begehen will, ein Menschenmörder ist, wenn er auch den Mord nicht begehen kann, so werde ich auch von dem, welchen ich schuldlos nenne, wenn ich sehe, daß er leidet, auch ohne etwas Böses gethan zu haben, sagen, er sey böse, weil er den Willen hat, etwas Böses zu thun. Denn alles gebe ich eher zu, als daß ich der Vorsehung etwas Böses zuschreibe.“ Diese Ansicht, setzt Clemens noch hinzu, habe Basilides selbst auch auf den Herrn angewandt, indem er weiter sagt: „Wenn man mich, mit Uebergewalt alles dessen, dadurch in Verlegenheit setzen will, daß man von bestimmten Personen sagt: dieser hat also gesündigt, weil er gelitten hat, so werde ich, wenn du es erlaubst, sagen: er hat zwar nicht gesündigt, war aber den leidenden Kindern gleich.

sten den Menschen Jesus in seiner Unterordnung unter für den Zweck der Erlösung thätige göttliche Princip *διακονούμενον πνεῦμα*, die σοφία, oder vielleicht obgleich dieß sich nicht ausdrücklich in den Quellen (den νοῦς, als den göttlichen Agenten, als διάκονος scheinen ließ<sup>48</sup>).

Die gegebene Darstellung der beiden Systeme des Saturnin und Basilides gibt durch sich selbst die Rech-  
nung der Stelle, die wir ihnen angewiesen haben. Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen erst in ihnen als ein durchaus relativer. Daß sie eine dualistische Form haben, daß in ihnen die Sophia-  
moth nicht dieselbe Rolle spielt, wie in den zuvor d-  
gestellten Systemen, ändert nichts; die Hauptsache ist,  
auch sie den Geist auf dieselbe Weise in der materi-  
Welt sich verendlichen und objectiviren, und in unen-  
vielen, zerstreuten Lichtkeimen aus seiner materiellen  
bundenheit zum lichten Tag des geistigen Lebens und  
wußtseyns wieder empordringen lassen. Daß Christlid  
nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, i-  
er die vorchristliche Entwicklungsperiode durchlaufen  
Ueberall aber sind in der vorchristlichen Welt die Elen-  
des geistigen Lebens so verbreitet, daß zwischen dem J-  
nischen und Jüdischen kein bestimmter Unterschied |

---

48) So wenig Basilides Dolet war, so wenig verwarf er sch-  
hin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Π-  
'Ηθικά anführt, und den daselbst aufgestellten Hauptg-  
satz: φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ).  
beidem unterschied er sich von Saturnin, nur folgt da-  
nichts gegen die Wahrscheinlichkeit eines strengern Dualis-  
des Systems des Basilides, sondern nur soviel, daß i-  
nüchtern und besonnen war, um aus seinen Principien  
gleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen.



auf die Voraussetzung einer vorangegangenen freien That ankam, nicht aber ebenso darauf, daß der Einzelne ein klares Bewußtseyn des Zusammenhangs zwischen Schuld und Strafe hatte; so erklärt sich hieraus, wie Basilides auf allen Stufen des Naturlebens dieselbe durch die Materie getrübt und gebundene, der Läuterung und Befreiung bedürftige, nur mit Mühe und Noth emporringende Seele erblicken konnte. Daher bekannte sich Basilides zur Idee der Seelenwanderung; für welche er selbst in den Worten des Apostels (Röm. 7, 9.) einen Beweis zu finden glaubte. *Haec Basilides*, sagt Origenes in seinem Commentar über den Brief an die Römer Lib. V. zu dieser Stelle, *non advertens de lege naturali debere intelligi; ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum traxit, et in μετενσωματώσεως dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere. Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.* Je mehr sich die Seelen auf dieser Wanderung aus dem Zustande ihrer Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn ihres Wesens emporarbeiten, desto mehr müssen sie sich in dieser Welt fremd fühlen, da ihr Wesen aus einer höhern Welt stammt. Deswegen erwähnt Clemens (Strom. IV, 26.), wo er der Seele des wahren Gnostikers die Worte in den Mund legt: *παροικὸς ἐν τῇ γῇ, καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν*, in diesem Zusammenhange auch des Basilides, als eines solchen, der die gleiche Ansicht habe: *καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληγέται λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὐσίαν.* Die Seele könne ihre ἐκλογὴ nur als etwas der Welt fremdartiges betrachten, oder sich nur insofern für erwählt halten; sofern sie nicht von dieser

τὴν κοινότητα gerechnet. In dem ersten Buche sein Auslegung des Propheten Parchor sage er wörtlich: „I Attiker behaupten, manches sey dem Sokrates von dem ihn begleitenden Dämon angezeigt worden, auch Aristoteles sagt, alle Menschen haben Dämonen, die sie zur Zurechtbringung begleiten. Diese Lehre hat er von den Propheten genommen, und sie in seine Schriften niedergelegt, ohne jedoch zu gestehen, woher er sie genommen hat.“ In dem zweiten Buch derselben Schrift sage weiter: „Es glaube niemand, was wir als Eigenthum der Außergewählten betrachten, sey von einigen Philosophen schon vorher gesagt worden. Denn es ist nicht ihre Erfindung sondern von den Propheten haben sie es sich angeeignet und zu ihrer Weisheit, die eigentlich keine ist, hinzugefügt.“ Und dann weiter in demselben Buch: „Es scheint mir, die, welche Philosophen seyn wollen, dürfen wohl lernen, was die geflügelte Eiche, und der sie bedeckende bunte Mantel ist, und was sonst die allegorisirende Theologie des Pherecydes enthält, welche dieß aus der Prophetie Chams genommen hat<sup>50)</sup>.“ Isidor spricht hier die be-

---

50) Die, gleich ausgebreiteten Flügeln, weithin sich erstreckende von dem bunten Mantel des Zeus (vergl. Strom. VI, 2. d. h. dem Sternenhimmel, bedeckte Eiche ist unstreitig ein Symbol der Welt, wie in der nordischen Mythologie die Esche Yggdrasil, der Welt- und Schicksals-Baum. Denselben Baum hebt auch Maximus Tyrius Dissert. XXIX. Ed. Davis. S. 304. neben dem Ophioneus, der θεῶν μάχη und dem πέπλος unter den Hauptgegenständen der Poesie des Pherecydes hervor. Es ist vielleicht nicht für zufällig zu halten, daß sich Isidor gerade auf Pherecydes beruft. Sein Auctorität galt ihm vielleicht deswegen besonders viel, weil Pherecydes, wie Basilides und Isidor, hauptsächlich dem Dualismus der zoroastrischen Religionslehre zugewandt war. Wir sehen dieß aus Origenes (c. Cels. VI, 42.). Gelsus

hante alexandrinische Idee hat, daß, was sich wahres bei den griechischen Philosophen findet, nur ein Ausfluß der Weisheit des H. L. sey. Insofern scheint die Stelle nicht zu beweisen, was sie beweisen soll. Allein es ist höchst zweifel-

halte in seiner Schrift gegen die Christen, um den Ursprung der christlichen Lehre vom Satan nachzuweisen, auch davon gesprochen: „Pherecydes noch weit älter als Herakleitos, stelle in mythischer Darstellung ein Kriegerheer einem Kriegerheer entgegen, zum Anführer des einen mache er den Kronos, zum Anführer des andern den Ophioneus, und erzähle, wie sie zum Kampf aufgeföhrt und gekämpft haben, und die Notheinkunft haben sie getroffen, daß, welcher von beiden Thellen in den Ogenos (Oean) falle, der besiegte Theil seyn soll, der verstoßende und siegende aber den Himmel laue habe.“ In Kronos und Ophioneus kann hier niemand Ormuzd und Ahriman, den Schlangendämon, verkennen. Der Kampf, welchen beide an der Spitze ihrer Heere beginnen, die Verhandlungen, die vor demselben zwischen ihnen stattfanden, die Folgen, die der gleichwohl begonnene Kampf für beide haben mußte, sind in dem Fragment des Pherecydes auf eine mit der Darstellung der Zendschriften so übereinstimmende Weise angedeutet, daß kaum ein anderer Bausuß das hohe Alter dieser religiösen Traditionen so entschieden beurkundet. Man vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 83 — 87., wo ich nun die Anführung und Vergleichung dieses Fragments des Pherecydes ungern vermissen. War aber Basilides, wie wir hieraus sehen, mit der, solche Lehren enthaltenden, Theologie des Pherecydes näher bekannt, wird nicht auch daraus um so wahrscheinlicher, wie wir jene σύνοσις ἀρχῶν zu verstehen haben? Man könnte sogar auf die Vermuthung kommen, ob nicht der Prophet Eddm, welcher zu diesen altperischen Symbolen und Mythen nicht recht zu passen scheint; mit dem altperischen Hom (von den Griechen Ὀμῆρος genannt), dem berühmten vorzoroastrischen Propheten, verwechselt ist?

sten den Menschen Jesus in seiner Unterordnung unter das für den Zweck der Erlösung thätige göttliche Princip (das *διακονούμενον πνεῦμα*, die *σοφία*, oder vielleicht auch obgleich dieß sich nicht ausdrücklich in den Quellen finden, den *νοῦς*, als den göttlichen Agenten, als *διάκονος*) erscheinen ließ<sup>48</sup>).

Die gegebene Darstellung der beiden Systeme des Saturnin und Basilides gibt durch sich selbst die Rechtfertigung der Stelle, die wir ihnen angewiesen haben. Der Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen erscheint in ihnen als ein durchaus relativer. Daß sie eine mehr dualistische Form haben, daß in ihnen die Sophia-Achamoth nicht dieselbe Rolle spielt, wie in den zuvor dargestellten Systemen, ändert nichts; die Hauptsache ist, daß auch sie den Geist auf dieselbe Weise in der materiellen Welt sich verendlichen und objectiviren, und in unendlich vielen, zerstreuten Lichtkeimen aus seiner materiellen Gebundenheit zum lichten Tag des geistigen Lebens und Bewußtseyns wieder empordringen lassen. Das Christliche ist nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, wenn er die vorchristliche Entwicklungsperiode durchlaufen hat. Ueberall aber sind in der vorchristlichen Welt die Elemente des geistigen Lebens so verbreitet, daß zwischen dem Heidenischen und Jüdischen kein bestimmter Unterschied statt-

---

48) So wenig Basilides Dolet war, so wenig verwarf er schlecht hin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Iſidor's *Ἡθικά* anführt, und den daselbst aufgestellten Hauptgrundsatz: *φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαστικόν δέ*). In beidem unterschied er sich von Saturnin, nur folgt daraus nichts gegen die Wahrscheinlichkeit eines strengern Dualismus des Systems des Basilides, sondern nur soviel, daß er zu nüchtern und besonnen war, um aus seinen Principien so gleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen.

findet, wenigstens wird ein solcher Unterschied nirgends gemacht, und man muß vielmehr voraussetzen, daß auch dem Heidenthum der Anspruch, Keime des geistigen Lebens auf analoge Weise, wie dieß im Judenthum geschah, aus sich entwickelt zu haben, nicht genommen werden soll. Für diese Voraussetzung fehlt es, was wenigstens das System des Basilides betrifft, nicht an einigen bestätigenden Andeutungen. Aus der Stelle des Clemens zwar Strom. V, II., in welcher Clemens sagt, dadurch, daß Moses nicht viele Heiligthümer, sondern nur Einen Tempel Gottes errichtet habe, habe er nicht bloß zu erkennen gegeben, daß die Welt von Einem stamme, wie Basilides hieraus schließe, sondern auch, was Basilides nicht mehr daraus schließe, daß nur Ein Gott sey (*μονογενῇ τῷ κόσμῳ, ὡς φησιν ὁ Βασίλειδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασίλειδῃ δοκεῖ, κατήγγελε Θεόν*), läßt sich nichts für unsern Zweck entnehmen, da hier nur von dem Welt schöpfer die Rede ist, welchen Basilides von dem höchsten Gott unterschied<sup>49)</sup>. Mehr liegt in dem Ausspruch des Basilides bei Clemens Strom. IV., 13.: *ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ Θεοῦ ὑπειλήφμεν, τὸ ἡγαπηκεῖναι ἅπαντα; ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕταρον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἓν*. Ist alles mit allem verwandt, und in allem ein λόγος, ein vernünftiges Princip, so muß dieß auch von dem Verhältniß des Heidenthums zum Judenthum gelten. Es scheint hier die alexandrinische Idee des überall verbreiteten Logos durchzublikken. Am meisten gehört hieher, was sich bei Clemens Strom. VI, 6. findet. Isidor, der Sohn und Schüler des Basilides, wird, wie Valentin, unter die *προσβαύοντες*

---

49) Reander Gen. Entw. S. 38. schließt wohl zu viel aus dieser Stelle.

selbst, ob Isidor unter den Propheten, von welchen er spricht, gerade die jüdischen Propheten versteht, oder, wie Meander annimmt, von den Patriarchen die Ueberlieferung einer philosophischen Geheimlehre ableitete, da er unmittelbar nachher den den Juden so verhassten Cham als Propheten nennt. Wir sind daher zu der Vermuthung berechtigt, daß er jene höhere Weisheit, aus welcher Phecydes namentlich geschöpft haben sollte, wenigstens nicht als das ausschließliche Eigenthum der jüdischen Propheten betrachtete<sup>51)</sup>. Leitete er sie von den Patriarchen ab, so beweist in jedem Falle der auch zu den Patriarchen gerechnete Cham (in welchem vielleicht eine nähere Beziehung auf Aegypten und die altägyptische Weisheit vorauszusetzen ist), daß er die von den Patriarchen überlieferten Lehren nicht auf Ein Volk beschränkte, sondern für ein Gemeingut mehrerer hielt, und die griechischen Philosophen sind vielleicht nur in dem Sinne in ein untergeordnetes Verhältniß zu jener Weisheit gesetzt, in welchem schon die Alten alle höhere Weisheit aus dem Orient und aus Aegypten zu den Griechen gelangen ließen.

Die ganze Beschaffenheit der dargestellten Systeme, zeigt unstreitig ihre nahe Verwandtschaft, nicht bloß mit dem Judenthum, sondern ganz besonders auch mit den Hauptformen der heidnischen Religion und mit der alten Religionsphilosophie. Die Principien, auf welchen sie beruhen, und die Ideen, die ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, weisen uns überall in das höhere Alterthum zurück. Davon zeugt auch, was hier noch besonders hervor-

51) In der Stelle bei Theodoret Haer. fab. I, 4. οἷον δὲ καὶ προφητὰς ὁ Βασιλίδης, Βαρμίσαν, καὶ Βαρμών, καὶ ἑτέροις τῆς παραπληροῦς βαρβάρου, ist zwar der Ausdruck βαρβάρου zweideutig, aber doch wohl am wahrscheinlichsten von wirklich nichtjüdischen Propheten zu verstehen.

gehoben zu werden verdient, die ihnen eigene, aus der Anschauungsweise des Alterthums hervorgegangene Form. Symbole und Mythen, mythische Gestaltungen und Personificationen gehören ja zum eigentlichen Character dieser Systeme. Sie theilen dieselben mit der pythagoreisch-platonischen Philosophie, wie aber diese selbst hietu nur ihren Zusammenhang mit der religiösen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums bekrundet, so sind es noch weit mehr die alten Religionsformen selbst, an welche sie sich hietu anschließen. Dasselbe Bedürfniß, das die Stufe characterisirt, auf welcher die alte Religion steht, das Bedürfniß, das religiöse Bewußtseyn durch bildliche Anschauungen, durch Symbole und Mythen zu vermitteln, spricht sich auch in ihnen aus. Es ist daher sehr natürlich, daß aus dieselben bildlichen Anschauungen, durch welche die alten Religionen die Ideen des Göttlichen versinnlichten, auch bei den Gnostikern größtentheils begegnen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, und nicht in derselben sinnlichen Form. Das Absolute und Endliche, das Gute und Böse, Geist und Materie unter den Symbolen des Lichts und der Finsterniß anzuschauen, gehört zur stehenden Symbolik dieser Systeme. Ihre mythische Gestalt ist durch die in ihnen durchaus herrschende Personification religiöser Begriffe gegeben. Sobald aber einmal der Mythos durch die ihm eigene Personification sich seine Personen geschaffen hat, können auch geschlechtliche Verhältnisse und geschlechtliche Handlungen nicht fehlen. Wie tief diese Versinnlichung in das Wesen der gnostischen Systeme eingreift, und welche Bedeutung Ehe und Zeugung, und die darauf beruhenden Verwandtschafts-Verhältnisse, selbst in den höchsten Regionen des Geisterreichs haben, bedarf keiner weitem Nachweisung. Aber auch sonst läßt sich ihr ganzer Organismus vorzüglich aus der ihnen zu Grunde liegenden, symbolisch-mythischen Anschauungsweise erklä-

theile, der Mond ihn aufnehme, und in der ganzen Natur verbreite<sup>53)</sup>. In dem Gebrauche, welchen die Gnostiker von solchen Anschauungen und Vorstellungen machten, und in der Bedeutung, die sie für sie hatten, standen sie noch ganz auf dem Gebiete der alten symbolisch-mythischen Naturreligion. Die äußere Natur war es, die ihnen, wie den alten Völkern, deren Anschauungsweise sie folgten, die Typen des Göttlichen darbot. Ein neuer Kreis bildlicher Anschauungen schloß sich aber den Gnostikern nicht bloß in den Schriften des N. T., auf die sie dieselbe allegorisirende Methode anwandten, wie die Alexandriner, sondern auch<sup>54)</sup> in der evangelischen Geschichte auf, die sie für ihre Ideen typisch und allegorisch zu benutzen mußten. Es ist dieß eine, den Standpunct der

53) Vgl. Neander Gen. Entw. S. 196, und die besonders hiervon handelnde, kleine Schrift von Rühner: *Astronomiae et astrologiae in doctrina gnosticorum vestigia*, Part. I. Bardesanis gnostici numina astralia Hildburgh. 1833. S. 18. Der weitere Schluß aus dem Obigen aber, daß eigentlich die Achamoth der Planet Venus, Christus der Planet Jupiter, und die Aeonen=Syzygien Planeten=Conjunctionen seyen, hat keinen Grund.

54) Vgl. hierüber besonders Irenäus I, 18. Vorzüglich fanden sie die bedeutungsvollen Zahlen ihres Systems schon in derselben Bedeutung im N. T. *Ἀπλῶς*, sagt z. B. Irenäus a. a. O. c. 3.: ὅσα εὐρίσκεται ἐν ταῖς γραφαῖς, ὑπάρχειν δυνάμενα εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτώ, τὸ μυστήριον τῆς ὁδοῦδος ἐκπληροῦν λεγοῦσι. Ebenso die Zwölfszahl (die δυοδεκάς, περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος γηγενῆται, ἐξ οὗ πάθους τὰ βλεπόμενα κατεσκιανίσθαι θέλουσιν) u. s. w. Eine gleiche Beziehung gaben sie den neutestamentlichen Zahlen. So sollten die Zahlen der Parabel Matth. 20, 1.: 1. 3. 6. 9. 11., zusammen 30, die 30 Aeonen anzeigen.



stärksten, und durch sie vermitteltes Verhängniß. Durch  
 le Gestirne, so erklärt sich über diesen Fatalismus die  
 Kabbala anatholica (s. 60. f.), sowohl die wandelnden als  
 nicht wandelnden, stehen sie in ihnen waltenden, unsichtba-  
 ren Mächte der Zangung und Entstehung der Dinge vor.  
 Die Gestirne thun zwar für sich nichts, aber sie zeugen die  
 Blüthezeit der in ihnen waltenden Mächte, wie auch der  
 Fall der Abgel nicht für sich bewirkt, was er anzeigt. So-  
 wohl die Gestirne als die Mächte, deren Organe und Sym-  
 bole sie sind, sind doppelter Art, theils gute, theils böse,  
 theils rechte und linke, und alles, was geboren wird, ist  
 ihr gemeinsames Product. Christus aber ist es, der uns  
 von dem Kampf und Widerstreit dieser in den Gestirnen  
 waltenden Mächte, von welchen die Einen uns als Sol-  
 daten beistehen, die andern als Räuber anfallen, befreit,  
 und uns Frieden gewährt. Er ist selbst der neue, auße-  
 rordentliche Stern, der mit einem neuen, nicht weltlich  
 erachtenden Licht das alte System der Gestirne (τὴν πα-  
 λαιάν ἀστρονομίαν) aufgelöst hat. Deswegen ist nun an  
 die Stelle der alten ἀστρονομίαν bei denen, die an Christus  
 glauben, seine Vorsehung getreten, und den zwölf Zeichen  
 des Thierkreises stehen die zwölf Apostel gegenüber, welche  
 wie jene der Geburt ins irdische Daseyn (der γένεσις), so  
 der Wiedergeburt (ἀναγεννήσις) vorstehen (a. a. O. c. 25.).  
 Jene sieben Mächte, die mit dem Demiurg die Hebbomas  
 desselben bilden, und die Schöpfer und unmittelbaren Re-  
 genten der materiellen Welt sind, waren nach der gewöhn-  
 lichen Vorstellung der Gnostiker, (wie z. B. namentlich der  
 Ophiten, Irenäus I. 30, 9.) die Planeten-Mächte. Bei  
 dem Gnostiker Barbesaneus findet sich auch die aus dem  
 Mythenkreise der alten Völker genommene Vorstellung, daß  
 die Sonne der Vater, der Mond die Mutter aller Dinge  
 sey, daß die Sonne, als das männliche Princip, dem  
 Monde den befruchtenden Samen alles Naturlebens mit-

theile, der Mond ihn aufnehme, und in der ganzen Natur verbreite<sup>53)</sup>. In dem Gebrauche, welchen die Gnostiker von solchen Anschauungen und Vorstellungen machten, und in der Bedeutung, die sie für sie hatten, stunden sie noch ganz auf dem Gebiete der alten symbolisch-mythologischen Naturreligion. Die äußere Natur war es, die ihnen, wie den alten Völkern, deren Anschauungsweise sie folgten, die Typen des Göttlichen darbot. Ein neuer Kreis bildlicher Anschauungen schloß sich aber den Gnostikern nicht bloß in den Schriften des N. T., auf die sie dieselbe allegorisirende Methode anwandten, wie die Alexandriner, sondern auch<sup>54)</sup> in der evangelischen Geschichte auf, die sie für ihre Ideen typisch und allegorisch zu benutzen mußten. Es ist dieß eine, den Standpunct der

---

53) Vgl. Neander Gen. Entw. S. 196. und die besonders hiervon handelnde, kleine Schrift von Kühner: *Astronomiae et astrologiae in doctrina gnosticorum vestigia*. Part. I. Bardesanis gnostici numina astraalia Hildburgh. 1833. S. 18. Der weitere Schluß aus dem Obigen aber, daß eigentlich die Achamoth der Planet Venus, Christus der Planet Jupiter, und die Aeonen=Syzygien Planeten=Conjunctionen seyen, hat keinen Grund.

54) Vgl. hierüber besonders Irenäus I, 18. Vorzüglich fanden sie die bedeutungsvollen Zahlen ihres Systems schon in derselben Bedeutung im N. T. *Ἀπλῶς*, sagt z. B. Irenäus a. a. O. c. 3.: ὅσα εὐρίσκεται ἐν ταῖς γραφαῖς, ὑπάρχειν δυνάμενα εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτώ, τὸ μυστήριον τῆς ὁδοῦ ἐκπληροῦν λεγοῦσι. Ebenso die Zwölfszahl (die δωδεκάς, περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερίματος γιγνόμεναι, ἔξ οὗ πάθους τὰ βλεπόμενα κατεσκευάσθαι θελοῦσιν) u. s. w. Eine gleiche Bezeichnung gaben sie den neutestamentlichen Zahlen. So sollten die Zahlen der Parabel Matth. 20, 1.: 1. 3. 6. 9. 11., zusammen 30, die 30 Aeonen anzeigen.

ter sehr charakteristisch bezeichnende, Erscheinung, er einen Seite mußten sie nach der Bedeutung, die Christenthum für sie hatte, ihren Ideen auch eine feste Grundlage geben, auf der andern Seite waren in der Darstellung derselben, von der symbolisch-mythologischen Form des Alterthums noch so sehr abhängig, daß sie solchen Vermittlung nicht entbehren konnten. So nun zwar dieselbe Anschauungsweise, aber sie wurden auf einen christlichen Boden verpflanzt, und das Christenthum selbst gab ihnen nun in der Geschichte seines Stifter, wie früher die Natur den alten Völkern, die bildlichen Anschauungsformen.

Jrendus beschreibt in der Darstellung des valentinianischen Systems diese Eigenthümlichkeit der Gnostiker, und macht uns mit einer Reihe von Typen und Allegorien bekannt, in welchen wenigstens ein sehr sinnvolles Phantasiespiel nicht verkannt werden kann. So wenig die Lehren der Gnostiker, sagt Jrendus I, 8, mit demjenigen zusammenstimmen, was die Jüden, Christus und die Apostel gelehrt haben, so sehr ist doch ihr Bestreben, ihren Phantasiegebilden aus den Worten des Herrn, aus den Aussprüchen der Propheten, aus den Lehrvorträgen der Apostel einen Schein von Glaubwürdigkeit zu geben, indem sie sich um die Ordnung und Zusammenhang der Schrift nichts bekümmern, und Glieder der Wahrheit auflösen. Durch Umbildung und Entstellung machen sie aus dem, was sie aus der Schrift kennen, etwas ganz anderes, und verfahren ebenso, wie

einer ein, von einem Künstler aus Edelsteinen schön zusammengeseztes, Bild eines Königs auflöste, und aus Menschengestalt desselben, mit denselben Steinen, das Bild von einem Hund oder Fuchs machte, und dann behauptete, es sey noch dasselbe schöne Königsbild, weil es aus denselben Steinen sey. Jrendus führt nun einige Beispiele dieses Verfahrens an. Daß die Gnostiker in der Le-

benßgeschichte Christi vieles fanden, was ihnen eine typische Beziehung auf die Ideen ihrer Systeme zu haben schien, läßt sich ohnedieß von ihrem Standpunct aus nicht anders erwarten. Wie sie überhaupt das Leiden Christi, als eine Offenbarung der Leiden der Achamoth betrachteten, so fanden sie insbesondere in seinen Aussprüchen während seines Leidens eine solche Beziehung. Die Leiden, die die Achamoth erduldet, habe der Ausruf des Herrn am Kreuze angezeigt: „mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Diese Worte gehen auf den Zustand, in welchem die Sophia sich befand, als sie vom Licht verlassen, und vom Horos verhindert wurde, weiter zu streben; auf ihre Trauer der Ausspruch: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, auf ihre Furcht die Worte: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“, auf ihre Verlegenheit: „ich weiß nicht, was ich sagen soll“ (Joh. 12, 27.). Auch Bardeſaneß hatte die Worte (Ps. 22, 1.): „mein Gott und König, warum hast du mich so allein gelassen“, einem geistlichen Liede zu Grunde gelegt, in welchem er die Achamoth, als eine über ihre Einsamkeit klagende, und Gott um Hilfe anrufende Frau darstellte. (Meander Gen. Entw. S. 195.) Den Ausspruch Christi, daß er gekommen sey, um das verlorene, irrende Schaaſ zu suchen (Luc. 15, 4.), verstunden die Valentinianer von der Achamoth, sofern diese außerhalb des Pleroma umherirrend von Christus geformt, und vom Erlöser aufgesucht wurde, und die Parabel von der Frau, die ein Licht anzündete, und das ganze Haus lehrte, um die verlorene Drachme zu finden, von der obern Sophia, die ihre Enthymesis verlor, und dann erst wieder fand, nachdem alles durch die Gegenwart des Erlösers gereinigt worden war. So sey sie wieder in das Pleroma zurückgebracht worden. Ein gleiches Bild der Achamoth, und zwar desjenigen Zustandes derselben, in welchem der über sie sich

abbreitende Christus ihr eine Gestalt gab, und sie wie-  
 : zum Bewußtseyn des Lichts, das sie verlassen hatte,  
 achte, sahen sie in jener Tochter des Synagogen-Vor-  
 hers, die in einem Alter von zwölf Jahren von Chris-  
 : wieder zum Leben erweckt wurde (Luc. 8, 41.). Daß  
 : Erlöser der Achamoth erschien, als sie außerhalb des  
 eroma, ἑκτὸν ἑκτρώμα gleich, sich befand, davon habe  
 : mias gesprochen, wenn er (1. Kor. 15, 8.) sage: ἑώρα-  
 : δὲ πάντων, ὡπείρ τῷ ἑκτρώματι, ὡφθῇ καὶ μοί-  
 : is denselben Moment, in welchem der Erlöser mit sei-  
 : n Altersgenossen der Achamoth erschien, beziehen sich  
 : Worte des Apostels (1. Kor. 11, 10.): δαὶ τὴν γυναῖ-  
 : κάλυμμα ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, διὰ τοὺς ἀγγέλους  
 : benso deute auch das verhüllte Angesicht Moses nichts  
 : ders an, als daß sich die Achamoth, als der Erlöser  
 : ihr kam, aus Scham in einen Schleier hüllte. Jener  
 : meon, welcher Christus in seine Arme nahm, und Gott  
 : mwend sprach: „nun entlässest du, Herr, deinen Diener nach  
 : nem Wort im Frieden“, war ihnen ein Bild des Demis-  
 : g, welcher bei der Ankunft des Erlösers seine Versetzung  
 : kannte, und dem Bythos dankte, und jene Anna, von  
 : elcher im Evangelium gesagt ist, daß sie sieben Jahre  
 : it ihrem Manne lebte, und die ganze übrige Zeit als  
 : Wittwe zubrachte, bis sie den Erlöser sah und erkannte,  
 : id zu allen von ihm sprach, stellte ihnen ganz unzwei-  
 : ntig die Achamoth dar, welche, nachdem sie nur kurze  
 : it den Erlöser mit seinen Altersgenossen gesehen hatte,  
 : ie ganze übrige Zeit in dem Orte der Mitte zubrachte,  
 : id hier wartete, bis er wiederkäme, und ihre Eyzgie  
 : niederherstellte. Auch das bekannte, so oft wiederkehrende  
 : bild, durch welches die Gnostiker die endliche Vereinigung  
 : er Achamoth mit Christus, der geistigen Naturen mit  
 : en Engeln (oder, da dieß selbst schon ein Bild ist, die  
 : vollendung der Eelen, ihre Verklärung zu Engeln), als

eine Vermählung von Braut und Bräutigam, und das Pleroma als ein Bräutgemäch darstellten, oder, wie Basilides, als ein Gastmahl der Sophia, zu welchem vollendete Seelen als Gäste eingeladen werden (Reinach a. a. D. S. 195.); beweist ebensosehr die Vorliebe der Gnostiker für das Bildliche und Allegorische; als ihr Bestreben, gerade in dieser Beziehung sich an das N. T. anzuschließen, um entweder das Bildliche, das sie hier schon vorfanden, zu benutzen, oder durch die Bedeutung, die sie dem Inhalt des N. T. gaben, sich einen neuen Kreis von Typen und Bildern zu schaffen. In solchen Typen und Allegorien sehen wir allerdings im Ganzen nur dasselbe Verfahren auf das N. T. angewandt, das in Beziehung auf das N. T. längst bei den Alexandrinern gewöhnlich war. Wie diese die Ideen ihrer Religions-Philosophie nur durch die Vermittlung der Allegorie mit dem Buchstaben des N. T. vereinigen konnten, so befanden sich die Gnostiker in demselben Verhältniß zum N. T., wenn sie von dem thatsächlichen Inhalt desselben für ihre Ideen Gebrauch machen wollten. Welches Interesse hätte aber, zumal wenn man bedenkt, wie frei und willkürlich die Gnostiker sonst mit dem Inhalt des N. T. verfahren, stattfinden können, eine solche Vermittlung zu suchen, und ihr irgend einen Werth beizulegen, wenn nicht die bildliche Anschauungsweise als eine charakteristische Eigenthümlichkeit des ganzen Standpuncts, auf welchem sie stunden, anzusehen wäre? Selbst schon der Name Allegorie bedarf, sofern er hier angewandt wird, einer gewissen Einschränkung. Er bezeichnet mehr nur den Standpunct, von welchem aus wir dieses Verfahren beurtheilen können, als den ursprünglichen Standpunct der Gnostiker selbst. Die Allegorie setzt ihrem Begriff nach immer schon voraus, daß man sich eines gewissen Unterschieds zwischen Idee und Bild bewußt ist; daß man das Thatsächliche und

geschichtliche, worin man gewisse Ideen aufgedrückt findet, als die äußere, versinnlichende, mehr oder minder fällige Form derselben betrachtet. Aber eben dieß ist die Frage, zu deren Lösung wir nicht hindurchdringen können; wie weit bei den Gnostikern selbst der Unterschied zwischen der Idee an und für sich; und der bildlichen Form, die ihr zur Hülle dient, mehr oder minder wirklich zum Bewußtseyn gekommen ist. Wir können in den Systemen der Gnostiker im Ganzen nur eine große Allegorie erblicken, in welcher Ideen, deren tiefe, speculative Bedeutung nicht verkannt werden kann, in einer Hülle eingehüllt sind, an welche sie uns nicht wesentlich und nothwendig gebunden erscheinen, es dringt sich auch an manchen Stellen des Systems stark genug die Ahnung und Vermuthung auf, die Gnostiker können unmöglich Form und Idee so identificirt haben, daß nicht ihnen selbst die Form als ein bloßes Bild, als eine poetische oder mythische Personification erschien (wie nahe scheint dieß insbesondere bei den Syzygien des Pleroma, bei den Leisten der Achamoth, und überhaupt bei der ganzen Rolle, dieses Wesen spielt, zu liegen!); auf der andern Seite sehen wir aber doch wieder Form und Idee ein so unzertrennbares Ganze, daß das Bewußtseyn ihres Unterschieds meistens nie hindurchgedrungen, und über das System zu kommen ist. Der Begriff scheint immer nur an die Form zu hängen, in welcher er erscheint, in dieser Form zum Bewußtseyn kommen zu können; und das ganze System seine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung verlieren, sobald man seine Ideen der Form entkleidet, die sie gehüllt sind. Das ist das Unvermögen des Geistes, den Begriff in seiner reinen Abstractheit aufzufassen und festzuhalten, die Befangenheit in der Form, die sich durch alle diese Systeme hindurchzieht: in ihrer Form liegt der Zauber, durch welchen sie sich der Herrschaft über die

Gemüthlicher in so hohem Grade bemächtigen konnten. Nun diese Form die symbolisch-mythische ist, wie sie theil den Religionen der alten Völker zu Grunde liegt, theil auch in der jüdischen Religion nicht ganz zurückgewiesen werden konnte, in welcher in jedem Falle die Allegorie der Alexandriner eine ganz verwandte Erscheinung ist (tritt hier die Allegorie nicht ebenso in dem großartigen Zusammenhang eines Systems, sondern mehr nur als Interpretations-Methode, in ihrer Anwendung auf die Schriften des N. T. hervor), so erhellt hieraus das Verhältniß des Gnosticismus zu den vorchristlichen Religionsformen. Es liegt in der großen Bedeutung, die das Bildliche, als die zur Vermittlung der religiösen Ideen dienende Form, hatte, und der Unterschied besteht nur darin, daß bei den Gnostikern die bildliche Form zur Form eines ganzen Systems wurde, und die einzelnen bildlichen Anschauungen, deren sie sich bedienten, aus dem ganzen Gebiete genommen sind, das sich ihnen im Heidenthum, Judenthum und Christenthum in dieser Hinsicht erschloß. Wiefern mit dem bildlichen Character der gnostischen Systeme auch der Doketismus zusammenhängt, wird sich uns später noch zeigen, da der Doketismus eine Eigenthümlichkeit des Gnosticismus ist, die uns auch noch zur folgenden Classe der gnostischen Systeme hinüberbegleitet.

---

## II. Die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis.

### Das System Marcions.

Der Repräsentant einer zweiten Classe gnostischer Systeme stellt sich uns in Marcion dar. Das Eigenthümliche der



selben ist der strenge Gegensatz, in welchen das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum gesetzt ist. Alles, worin in den Systemen der ersten Classe ein Verhältniß der Annäherung und Verwandtschaft zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum erscheint, fällt hier hinweg: die Grenzlinie zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen soll so scharf als möglich gezogen, keine Vermittlung zwischen beidem anerkannt, und nur die Kluft, die beide Gebiete trennt, in ihrer ganzen Weite zur Anschauung gebracht werden. Dieser strenge Gegensatz zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite, ist so sehr der eigenthümliche Character des marcionitischen Systems, daß alles, was es sonst mit den gnostischen Systemen gemein hat, in den Hintergrund zurücktritt, und nur als das äußerliche Gerüste erscheint, auf welchem erst das eigentliche System aufgeführt werden soll. Es ist eine absichtliche, höchst entschiedene Opposition, die sich überall in diesem Systeme ausspricht, vor allem aber das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum betrifft.

Marcion stimmte mit andern Gnostikern darin überein, daß er von dem höchsten Gott den Demiurg unterschied, und diesen mit dem Judengott identificirte. Der Demiurg ist zwar kein an sich böses Wesen, da er ja in der Mitte steht, zwischen dem guten Gott, und dem die Materie beherrschenden Satan, um so mehr war aber Marcions Streben darauf gerichtet, ihn als ein Wesen zu schildern, dessen Eigenschaften alle tief unter dem Begriff des wahren Gottes stehen. Der Beweis dafür wurde, da der Demiurg der Judengott ist, der sich im N. T. geoffenbart hat, aus dem N. T. geführt: alles also, was Marcion im N. T. mit dem christlichen Begriff Gottes, wie er denselben aufgefaßt hatte, unvereinbar fand, setzte eine des wahren Gottes unwürdige Eigenschaft im Demiurg voraus.

sondern als der Gott der Juden, ganz besonders auch der Gesetzgeber, das von ihm geoffenbarte A. T. ist das Gesetz, im Gegensatz gegen das Evangelium, das Gesetz aber beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit, keine andere Eigenschaft kann daher dem Demiurg so wesentlich zukommen, wie die Gerechtigkeit. Was aber dadurch dem Demiurg Positives beigelegt war, erhielt sogleich dadurch wieder seine Einschränkung, daß die positive Eigenschaft wenigstens keine absolute seyn sollte. Die bei den Gnostikern gewöhnliche Geringschätzung alles dessen, was unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, und die strenge Unterscheidung dieses Begriffs von denjenigen Eigenschaften, in welchen das absolute Wesen Gottes sich offenbart (wovon nur Basilides eine Ausnahme gemacht zu haben scheint, wenn er die *δικαιοσύνη* mit ihrer Tochter *σύννομία* in die *Θεοδόξας* versetzte)<sup>55)</sup>, ist dem marcionitischen System ganz besonders eigen. Auch in der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft des Demiurg drückt sich die Unvollkommenheit desselben aus, und so gewiß die Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist von der Güte, so gewiß muß es auch zwei diesen Begriffen entsprechende, wesentlich verschiedene Götter geben. *Quo ore constitues*, entgegnet Tertullian (II, 12) dem Marcion, *diversitatem duorum Deorum, in separatione seorsum deputans Deum bonum, et seorsum Deum justum?* Deswegen setzte Marcion den Begriff der Gerechtigkeit in enge Verbindung mit dem Begriffe der Strenge und Grausamkeit, vermittelt aber werden diese Begriffe

---

55) Auch nach den Valentinianern konnte, wer bloß gerecht ist, nicht ins Pleroma kommen. Die Seelen der Gerechten, lehrten sie nach Iren. I. 7, 1. 5. kommen mit dem Demiurg in den Ort der Mitte: *μηδὲν γὰρ ψυχικόν* (der Gerechte gehört also bloß in die Klasse der Psychischen) *ἀπὸς πλεόματος χωρεῖν*. Vgl. oben S. 168. und über Basilides S. 213.

sch den Begriff der Strafgerechtigkeit. Der Demiurg ist der Gott der Gerechtigkeit auch der Richter, die strafsche Function des Richters aber, die darin besteht, daß ein Uebertreter des Gesetzes ein bestimmtes Maas von Leiden trifft, läßt den Richter als streng und grausam erscheinen. *Judicem eum designatis*, sagt daher Tertullian II, 27.) von den Marcioniten, *et severitatem judicis secundum merita caussarum congruentem pro saevitia exprobrare*. (Vgl. c. 11.: *Deus — judex et severus, et quod Marcionitae volunt, saevus*). Als strenger Richter und Handhaber von Recht und Gerechtigkeit ist daher der Demiurg auch ein harter und grausamer, ein troziger und kriegerischer Gott, während, ihm gegenüber, dem wahren Gott vorzugsweise nur die Eigenschaften der Güte, Liebe und Milde zukommen (wie Tert. bemerkt I, 6.: *Marcionem disjunctum Deos constituere, alterum judicem ferum, bellipotentem, alterum mitem et placidum, et tantummodo bonum atque optimum*). Je verwandter dem Marcion die Gerechtigkeit mit jenen Eigenschaften zu seyn schien, desto mehr mußte er in dem Begriffe der Gerechtigkeit zugleich alles ausscheiden, was mit dem Begriffe eines absoluten Wesens in Widerspruch kommt, und daher nur die Eigenschaft eines untergeordneten Wesens seyn kann. *An deus de sola bonitate censendus*, fragt daher Tertullian I, 25.), *negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae a Deo suo abigunt in creaturam?*

Steht der Demiurg, dessen ganzes Wesen nicht über den Begriff der Gerechtigkeit hinausgeht, so tief unter dem Begriffe des wahren Gottes, so konnte die ganze alttestamentliche Religionsverfassung den Begriff des wahren Gottes nicht offenbaren: der wahre Gott ist dem Judenthum völlig fremd geblieben. Es ist daher ein Hauptsatz der marcionitischen Lehre, daß erst das Christenthum den zuvor

Dieser Beweis wurde zunächst negativ geführt, und gezeigt, daß der Demiurg nach dem N. T. nur für ein höchst schwaches, beschränktes und unvollkommenes Wesen gehalten werden könne. Das sind die *pusillitates*, *infirmities*, *incongruentiae*, *malignitates*, die Marcion nach Tertullian (Contra Marc. II, 25. 28. IV, 20.) dem Demiurg zum Vorwurf machte, und alle diese *pusilla*, *infirma* und *indigna* wurden von ihm zusammengestellt, wie Tertullian a. a. O. (c. 27.) sagt, *ad destructionem creatoris*, um dem Demiurg den wahren Begriff Gottes völlig abzusprechen. Einige Beispiele, mit welchen uns Tertullian (welcher hievon hauptsächlich im zweiten Buch seiner Schrift gegen Marcion handelt) bekannt macht, mögen uns den Demiurg nach dieser Seite seines Wesens etwas näher characterisiren. Vorzüglichsten Anlaß zur Geringschätzung des Demiurg gaben auch dem Marcion die Erzählungen der Genesis. *Si Deus*, argumentirte Marcion aus c. III. nach Tert. II, 5., *bonus et praescius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo. Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinae majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario, Deum neque bonum credendum, neque praescium, neque potentem. Siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis Deus, id est bonus, et praescius, et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis Deus.* In derselben Erzählung fand es Marcion Gottes höchst unwürdig, daß er erst fragen muß, wo Adam sey? und ein gleicher Beweis von Schwäche schien ihm ferner zu seyn, daß er

Sodom und Gomorrha herabsteigen muß, um zu sehen, wie es daselbst stehe (Tert. c. 25.). Nur Wankel- oder Kurzsichtigkeit, glaubte er, könne die Ursache sein, wenn das U. Z. Gott bald so, bald anders handeln

*Circa personas levem vultis intelligi, cum repro- aliquando probatos, aut improvidum, cum probat iando reprobandos, quasi judicia sua aut damnet terita, aut ignoret futura*, sagt Tertullian (c. 23.). aus lassen sich die Widersprüche erklären, die sich U. Z. finden, wenn Gott selbst übertrat, was er ge- n oder verboten habe. *Contrarietates praeceptorum*, Tertullian (a. a. O. c. 21.) dem Marcion entgegen, *xprobras, ut mobili et instabili*. Marcion berief sich die, von Gott den Israeliten befohlene, so anstößige wendung der goldenen und silbernen Gefäße der Aegypt- , auf die Verletzung des Sabbathgebotes durch den Jericho gegebenen Befehl (Jos. 6.), die Anbetung der rnen Schlange in der Wüste, ungeachtet des so streng botenen Idolencultus. Ueberhaupt fehlen einem Gott, menschlichen Affectionen und Leidenschaften unterworfen , alle göttliche Eigenschaften. *Si Deus*, läßt Tertul- i (c. 17.) den Marcion schließen, *irascitur et aemu- ur, et extollitur, et acerbatur, ergo et corrumpetur, so et morietur*.

Da sich auf diesem Wege nur ein negativer Begriff Gottheit, nur der Begriff eines höchst schwachen und vollkommenen Wesens ergeben konnte, so kam es nun darauf an, dem Begriff der Gottheit, wenn er auf Demiurg noch seine Anwendung finden sollte, durch e Eigenschaft, die nicht bloß einen Mangel, sondern e Vollkommenheit ausdrückte, einen positiven Inhalt zu ren. Es ist dieß die Eigenschaft der Gerechtigkeit, die Marcion den eigentlich constitutiven Begriff des De- urg bildet. Der Demiurg ist nicht bloß der Weltstöpfer,

sondern als der Gott der Juden, ganz besonders auch der Gesetzgeber, das von ihm geoffenbarte A. T. ist das Gesetz, im Gegensatz gegen das Evangelium, das Gesetz aber beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit, keine andere Eigenschaft kann daher dem Demiurg so wesentlich zukommen, wie die Gerechtigkeit. Was aber dadurch dem Demiurg Positives beigelegt war, erhielt sogleich dadurch wieder seine Einschränkung, daß die positive Eigenschaft wenigstens keine absolute seyn sollte. Die bei den Gnostikern gewöhnliche Geringschätzung alles dessen, was unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, und die strenge Unterscheidung dieses Begriffs von denjenigen Eigenschaften, in welchen das absolute Wesen Gottes sich offenbart (wovon nur Basilides eine Ausnahme gemacht zu haben scheint, wenn er die *δικαιοσύνη* mit ihrer Tochter *σὺνομία* in die *Θεοὶ* ver setzte) <sup>55)</sup>, ist dem marcionitischen System ganz besonders eigen. Auch in der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft des Demiurg drückt sich die Unvollkommenheit desselben aus, und so gewiß die Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist von der Güte, so gewiß muß es auch zwei diesen Begriffen entsprechende, wesentlich verschiedene Götter geben. *Quo ore constitues, entegnet Tertullian (II, 12) dem Marcion, diversitatem duorum Deorum, in separatione seorsum deputans Deum bonum, et seorsum Deum justum?* Deswegen setzte Marcion den Begriff der Gerechtigkeit in enge Verbindung mit dem Begriffe der Strenge und Grausamkeit, vermittelt aber werden diese Begriffe

---

55) Auch nach den Valentinianern konnte, wer bloß gerecht ist, nicht ins Pleroma kommen. Die Seelen der Gerechten, lehrten sie nach Iren. I. 7, 1. 5. kommen mit dem Demiurg in den Ort der Mitte: *μηδὲν γὰρ ψυχικόν* (der Gerechte gehört also bloß in die Klasse der Psychischen) *ἀπὸς πλεόματος χωρεῖν*. Vgl. oben S. 168. und über Basilides S. 213.

durch den Begriff der Strafgerechtigkeit. Der Demiurg ist als der Gott der Gerechtigkeit auch der Richter, die strafende Function des Richters aber, die darin besteht, daß den Uebertreter des Gesetzes ein bestimmtes Maas von Leiden trifft, läßt den Richter als streng und grausam erscheinen. *Judicem eum designatis*, sagt daher Tertullian (II, 27.) von den Marcioniten, *et severitatem judicis secundum merita causarum congruentem pro saevitia exprobratis*. (Vgl. c. II.: *Deus — judex et severus, et quod Marcionitas volunt, saevus*). Als strenger Richter und Handhaber von Recht und Gerechtigkeit ist daher der Demiurg auch ein harter und grausamer, ein troziger und kriegerischer Gott, während, ihm gegenüber, dem wahren Gott vorzugsweise nur die Eigenschaften der Güte, Liebe und Milde zukommen (wie Tert. bemerkt I, 6.: *Marcionem disparat Deos constituere, alterum judicem ferum, bellipotentem, alterum mitem et placidum, et tantummodo bonum atque optimum*). Je verwandter dem Marcion die Gerechtigkeit mit jenen Eigenschaften zu seyn schien, desto mehr mußte er in dem Begriffe der Gerechtigkeit zugleich alles ausschelden, was mit dem Begriff eines absoluten Wesens in Widerspruch kommt, und daher nur Eigenschaft eines untergeordneten Wesens seyn kann. *An Deus de sola bonitate censendus*, fragt daher Tertullian (I, 25.), *negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae a Deo suo abigunt in creatorem?*

Steht der Demiurg, dessen ganzes Wesen nicht über den Begriff der Gerechtigkeit hinausgeht, so tief unter dem Begriff des wahren Gottes, so konnte die ganze alttestamentliche Religionsverfassung den Begriff des wahren Gottes nicht offenbaren: der wahre Gott ist dem Judenthum völlig fremd geblieben. Es ist daher ein Hauptsatz der marcionitischen Lehre, daß erst das Christenthum den zuvor

völlig unbekannten Gott bekannt gemacht habe. *Marcionitae*, sagt Tertullian (I, 8.), *novum Deum praeferrunt. — Novum igitur audiens Deum, in vetere mundo, et in vetere aevo, et sub vetere Deo ignotum, inauditum, quem tantis retro seculis neminem, et ipsum ignorantia antiquum quidam Jesus Christus et ille in veteribus nominibus novus revelaverit, nec alius antehac, ago gratias huic gloriae eorum.* Derselbe Gegensatz sollte aber nicht bloß von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, sondern auch von seinem Verhältniß zum Heidenthum gelten. So wenig das Judenthum den wahren Begriff Gottes hatte, so wenig konnte das Heidenthum mit demselben bekannt machen. Die Quelle der Gotteserkenntniß ist dem Heiden die Natur, wie dem Juden das Gesetz. Wie nun das Gesetz, oder das A. T., sofern es über den Begriff der Gerechtigkeit nicht hinausgeht, auch den wahren Begriff Gottes nicht enthalten kann, so kann auch die Natur den wahren Gott nicht offenbaren, denn die Natur offenbart nur den, dessen Werk sie ist, den Welt schöpfer, der Welt schöpfer ist aber nicht der wahre Gott, nicht bloß weil der Welt schöpfer mit dem Gott der Juden identisch ist, sondern auch deswegen, weil die Natur ein des wahren Gottes ebenso unwürdiges Werk ist, als das Gesetz, oder das A. T. (*Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus Tert. I, 13.*). So viel nachtheiliges Marcion über das A. T. zu sagen mußte, so geringschätzend urtheilte er über die Natur, welcher er, als einem Werke des Demiurg, jede Beziehung auf die Idee Gottes absprach. Tertullian macht uns mit seinen Einwürfen gegen die gewöhnliche Natursicht nicht näher bekannt, nimmt aber davon Veranlassung, zu beweisen, daß dem Menschen sowohl in der äussern Natur, als in



seinem eigenen Bewußtseyn eine sichere Quelle der wahren Gotteserkenntniß gegeben sey (I, 10. f.).

Weder Natur noch Gesetz, weder Heidenthum noch Judenthum, konnte demnach den wahren Gott offenbaren, erst das Christenthum ist es, das die Idee desselben enthüllte. Der Gott des Christenthums ist ein völlig neuer und unbekannter, von welchem weder die heidnische, noch die jüdische Welt eine Ahnung hatte. Da ebendeshwegen seine Offenbarung an nichts verwandtes und vorbereitendes angeknüpft werden konnte, weder im Judenthum noch im Heidenthum etwas vermittelndes vorfand, so erhielt dadurch Marcions System jenen eigenen Character, welchen Tertullian (IV, 11.) treffend mit den Worten bezeichnet: *subito Christus, subito et Johannes, sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem*. Bei dem schroffen Verhältniß, in das Marcion das Judenthum und Heidenthum zum Christenthum setzte, konnte der zuvor völlig unbekannte Gott nur als eine plötzliche, durch nichts vermittelte, Erscheinung hervortreten, er konnte sich nur durch sich selbst offenbaren. *Inquiant Marcionitae*, läßt Tertullian (I, 19.) sie sagen, *Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem (χρῆσις), sed per semet ipsum revelatus est in Christo Jesu*. Die Offenbarung des bis dahin noch unbekannten Gottes, die Enthüllung der wahren Idee desselben durch das Christenthum begann nach Marcion damit, daß Christus, im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Liberius, vom Himmel herabkam, und plötzlich und völlig unerwartet in Galiläa, in der Stadt Kapernaum, erschien (Tert. I, 19. IV, 7.). Eine Vorbereitung und Vorausverkündigung war, wie Marcion ausdrücklich behauptete, gar nicht nöthig. Christus documentirte sich, als er sich und den wahren Gott offenbarte, durch die Sache selbst. *Non fuit, inquis*, läßt Tertullian

(III, 8.) ihn sagen: *ordo ejus necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsi esset probaturus, per documenta virtutum.* Konnte aber der bisher unbekannte Gott nur auf diese Weise, durch den ihn offenbarenden Christus, seinen *circumlator* (wie Marcion in dieser Hinsicht Christus, als Offenbarungsorgan Gottes, genannt zu haben scheint Tertull. I, 19.) hervortreten, so ist nichts natürlicher, als daß alles, was er offenbart, das ganze Christenthum nach Inhalt und Form, in den entschiedensten Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum trat. Die Ansicht, daß zwischen diesen beiden Religionsgebieten, dem heidnischen und jüdischen, auf der einen, und dem christlichen auf der andern Seite, durchaus keine Gemeinschaft bestehe, ist ja die Grundidee, die Marcions ganzes System beherrscht. Wie er daher vom Judenthum und Heidenthum aus keinen Uebergang zum Christenthum finden konnte, weil ihm jene beiden Religionen, oder das ganze Reich des Demiurg, nichts der Gottheit würdiges, ihrer wahren Idee entsprechendes, zu enthalten schien, so mußte ihm daher auch vom Christenthum aus alles, was das Christenthum enthielt, als etwas vom Heidenthum und Judenthum völlig verschiedenes erscheinen. Wo keine Gemeinschaft ist, kann nur ein abstoßendes, feindliches Verhältniß seyn. In Marcions System konnte daher nach der Grundansicht, auf welcher es ruhte, das Christenthum nur als die entschiedenste Opposition gegen das Judenthum und Heidenthum, oder nur als die Negation beider auftreten.

Betrachten wir nun diese Seite des Systems des Marcions näher, so muß vor allem das Verhältniß, in welches er das Christenthum zum Judenthum setzte, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, da aus allem, was uns über Marcions System und die Schriften, in welchen er es begründete und darlegte, bekannt ist, unstreitig hervor-

daß ihm selbst jener, seinem System eigene, Oppo-  
 scharacter, am deutlichsten am Judenthum zum Bes-  
 seyn gekommen ist. In dem darauf sich beziehenden  
 seines Systems, in welchem er mit aller Anstrengung  
 Geistes in die Tiefe des christlichen Bewußtseyns hin-  
 zuringen sucht, um den großen Gegensatz zwischen Gesetz  
 Evangelium in seiner ganzen Schärfe und Weite auf-  
 zuzeigen, ist uns der eigentliche Kern und Mittelpunkt sei-  
 nes Systems gegeben. Eben darauf bezogen sich auch die  
 wichtigsten Schriften Marcions, von welchen wir noch ei-  
 niges Kenntniß haben. Dürfen wir annehmen, daß Mar-  
 cion's Evangelium, wie doch nach Tertullian und andern  
 Schriftstellern, und nach der ganzen Beschaffenheit,  
 aus ihrem einstimmigen Zeugniß zufolge, gehabt haben  
 , kaum bezweifelt werden kann, ein, nach seinem Sys-  
 tem abgeändertes war, so war seine einzige Absicht dabei,  
 es von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen  
 Geschichte den Gegensatz durchzuführen, welchen er sich  
 zwischen dem Gesetz und Evangelium dachte. *Totum, sagt  
 Tertullian (IV, 6.), quod elaboravit (evangelium), e-  
 st Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris  
 novi testamenti diversitatem constituat, proinde  
 istum suum a creatore separatam ut Dei alterius,  
 alienum legis et prophetarum. Certe propterea con-  
 traria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum  
 suo creatore, quasi ab adsertoribus ejus intexta, compe-  
 titia autem sententiae suae reservavit.* Denselben Zweck  
 verfolgte Marcion's Antitheses, eine Schrift, die als eine Zu-  
 ge zu seinem Evangelium, schon durch ihren Titel die  
 Aufgabe zu erkennen gibt, die er in ihr sich gesetzt hat.  
*fidem instrueret (evangelio),* so beschreibt sie Tertullian  
 (I, 1.), *dotem quandam commentatus est illi, opus  
 contrarietatum oppositionibus Antitheses cogno-  
 natam, et ad separationem legis et evangelii coa-*

(III, 8.) ihn sagen: *ordo ejus necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsi esset probaturus, per documenta virtutum*. Konnte aber der bisher unbekannte Gott nur auf diese Weise, durch den ihn offenbarenden Christus, seinen *circumlator* (wie Marcion in dieser Hinsicht Christus, als Offenbarungsorgan Gottes, genannt zu haben scheint Tertull. I, 19.) hervortreten, so ist nichts natürlicher, als daß alles, was er offenbart, das ganze Christenthum nach Inhalt und Form, in den entschiedensten Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum trat. Die Ansicht, daß zwischen diesen beiden Religionsgebieten, dem heidnischen und jüdischen, auf der einen, und dem christlichen auf der andern Seite, durchaus keine Gemeinschaft bestehe, ist ja die Grundidee, die Marcions ganzes System beherrscht. Wie er daher vom Judenthum und Heidenthum aus keinen Uebergang zum Christenthum finden konnte, weil ihm jene beiden Religionen, oder das ganze Reich des Demiurg, nichts der Gottheit würdiges, ihrer wahren Idee entsprechendes, zu enthalten schien, so mußte ihm daher auch vom Christenthum aus alles, was das Christenthum enthielt, als etwas vom Heidenthum und Judenthum völlig verschiedenes erscheinen. Wo keine Gemeinschaft ist, kann nur ein abstoßendes, feindliches Verhältniß seyn. In Marcions System konnte daher nach der Grundansicht, auf welcher es ruhte, das Christenthum nur als die entschiedenste Exposition gegen das Judenthum und Heidenthum, oder nur als die Negation beider auftreten.

Betrachten wir nun diese Seite des Systems des Marcions näher, so muß vor allem das Verhältniß, in welches er das Christenthum zum Judenthum setzte, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, da aus allem, was uns über Marcions System und die Schriften, in welchen er es begründete und darlegte, bekannt ist, unstreitig hervor-

ht, daß ihm selbst jener, seinem System eigene, Oppositionscharacter, am deutlichsten am Judenthum zum Bewußtseyn gekommen ist. In dem darauf sich beziehenden Theil seines Systems, in welchem er mit aller Anstrengung des Geistes in die Tiefe des christlichen Bewußtseyns hindringen sucht, um den großen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium in seiner ganzen Schärfe und Weite aufzufassen, ist uns der eigentliche Kern und Mittelpunkt seines Systems gegeben. Eben darauf bezogen sich auch die wichtigsten Schriften Marcions, von welchen wir noch einige Kenntniß haben. Dürfen wir annehmen, daß Marcions Evangelium, wie doch nach Tertullian und andern alten Schriftstellern, und nach der ganzen Beschaffenheit, die es, ihrem einstimmigen Zeugniß zufolge, gehabt haben muß, kaum bezweifelt werden kann, ein, nach seinem System abgeändertes war, so war seine einzige Absicht dabei, in der von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen Geschichte den Gegensatz durchzuführen, welchen er sich zwischen dem Gesetz und Evangelium dachte. *Totum, sagt Tertullian (IV, 6.), quod elaboravit (evangelium), etiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatam ut Dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ab adsertoribus ejus intexta, competentia autem sententiae suae reservavit.* Denselben Zweck hatten Marcions Antitheses, eine Schrift, die als eine Zugabe zu seinem Evangelium, schon durch ihren Titel die Aufgabe zu erkennen gibt, die er in ihr sich gesetzt hat. *Ut fidem instrueret (evangelio),* so beschreibt sie Tertullian (IV, 1.), *dotem quandam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum, et ad separationem legis et evangelii coa-*

ctum, quia duos Deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti (vel quod magis est ~~un-~~ dicere.) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur. Vergl. II, 28, wo Tertullian von diesen Antitheses sagt, sie seien *gestientes, ex qualitatibus ingeniorum, sive legum, sive virtutum, discernere, atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a iudice, et militem a fero, et salutarem ab exitioso*. Es ist zu bedauern, daß Tertullian mit dem Inhalt dieses Werkes nicht näher bekannt macht, da er es, nach der Widerlegung des marcionitischen Begriffes der Gerechtigkeit, für unnöthig hielt, noch in das Einzelne einzugehen <sup>56</sup>). Wir wissen daher nur soviel, daß es sich in den Antithesen um den Gegensatz der Gerechtigkeit des Welt schöpfers, und der Güte des wahren Gottes, und die Durchführung desselben, durch eine Reihe einander gegenübergestellter Sätze des A. und N. T., handelte. Der Gegensatz des Gerechten und Guten ist der allgemeinste Gesichtspunct, unter welchen Marcion alles stellte, was für Gesetz und Evangelium, für Judenthum und Christenthum, auf gleiche Weise charakteristisch ist. Von diesem Gesichtspunct aus mußte daher die Lehre von der freien, sündenvergebenden Gnade Gottes, im Gegensatz gegen die Lehre von einer, nur nach Maaßgabe der Werke richtenden, theils belohnenden, theils bestrafenden Gerechtigkeit, eine

---

56) *Ceterum ipsas quoque Antitheses Marcionis cominus caecidissem, si operosiore destructione earum egeret defensio creatoris, tam boni quam et iudicis, secundum utriusque partis exempla congruentia Deo, ut ostendimus. (Quod si utraque pars bonitatis atque iustitiae dignam plenitudinem divinitatis efficiunt omnia potentis, compendio interim possum Antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus etc. Tert. II, 29.*

höchst wichtige Stelle in seinem System einnehmen, nur fühlen uns auch hierüber genauere Angaben, und es wäre gewiß nicht ohne Interesse, näher zu wissen, wie er den paulinischen Begriff der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* aufstellte und bestimmte. Wie er mit dem Begriff der Gerechtigkeit den Begriff der Härte und Strenge verband, so hat ihm dagegen die wesentlichste Eigenschaft des höchsten, von Christus geoffenbarten, Gottes reine Güte und Liebe. Deswegen rühmte er an Christus nichts mehr, als seine *lenitas* und *mansuetudo* (Tert. IV, 9.), und stellte überhaupt als höchsten Grundsatz der Religion auf, daß sie die Furcht völlig ausschließe. *Marcion Deum suum timeri negat*, sagt Tertullian (IV, 8.), *defendens bonum non timeri, sed judicem, apud quem sunt materiae timoris, ira, saevitia, iudicia, vindicta, damnatio*. Vgl. I, 27.: *Adeo prae se ferunt Marcionitae, quod Deum suum omnino non timeant, malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur*. Daß Christenthum ist daher nur die Religion der Liebe, der Vergebung und Gnade, das Judenthum die Religion der Furcht, der Vergeltung und der Strafe, einer Gerechtigkeit, die auf dem Grundsatz, Aug' um Auge, Zahn um Zahn beruht (der *definitio talionis oculum pro oculo, dentem pro dente, et livorem pro livore repetentis* Tert. II, 18.). In diesem Sinne sollte also Christus der Stifter einer neuen Religion seyn, um den wahren Gott, den Gott der Liebe, zu offenbaren, und als *novae tantaeque religionis illuminator* (Tert. IV, 17.) der unlauteren, falschen Religion, deren Urheber der Welterschöpfer war, entgegenzutreten. Von diesem Gesichtspunct aus legte daher Marcion auf alles dasjenige, worin sich in der evangelischen Geschichte eine antithetische Beziehung gegen die alttestamentliche Religions-Versaffung und den Geist derselben besonders deutlich zu erkennen gab, besonderes Gewicht. Daß er Zöllner in die Zahl seiner

Apostel aufnahm (*publicanum adlectum a Domino* argumentum adducit, quasi ab adversario legis adlectum, extraneum legis et Judaismi prophanum Tert. IV, 11.), das Sabbathgebot nicht beobachtete (c. 12), und andern Gesetzen des Jüdegottes geradezu entgegen handelte (*quia lex a contactu feminae sanguinantis summovet, idcirco gestiebat non tantum contactum ejus admittere, sed etiam sanitatem donare Tert. c. 20.* in Beziehung auf Luc. 8, 44., vgl. Tert. c. 9, *ut aemulus legis tetigit leprosum, nihil faciens praeceptum legis*); seinen Jüngern auch nur einen Stab auf den Weg mitzunehmen verbot, während der Demiurg den Juden Gold und Silber aus Aegypten mitzunehmen gebot (Tert. IV. 24. V, 13.), daß er als Kinderfreund sich zeigte, und lehrte, man müsse den Kindern ähnlich werden, während der Demiurg, um die Beschimpfung Elisa's zu rächen, Bären gegen Kinder aussandte (*satis imprudens antithesis!* Tert. c. 23.), an seinen Jüngern es verbot, daß sie an einem Fleken Samariens Rache nehmen wollten, während der Demiurg, auf Elisa's Verlangen, Feuer zur Rache an den falschen Propheten herabsandte (Tert. a. a. D.), die Hände ausstreckte, nur um die Glaubigen zu retten, nicht aber um die Unglaubigen zu vernichten, wie Moses der Prophet des Weltchöpfers (II. Mos. 17, 9. Dial. de recta in Deum fide Sect. 1.); solche und andere Antithesen waren es, die Marcion für seinen Zweck, den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums ins Licht zu setzen, besonders geltend machte. Da Marcion annahm, daß auch der Weltchöpfer einen Christus verkündigt habe, so gab ihm auch dieß Veranlassung, an der Verschiedenheit der beiden Christus, des jüdischen und christlichen, den allgemeinen Gegensatz des Judenthums und Christenthums weiter durchzuführen<sup>57)</sup>. Der Christus des Weltchöpfers

57) *Constituit Marcion alium esse Christum, qui Tiberia-*



Welt eingreift. Er ist nur das Zeichen derselben, und  
 kann sowohl nach Basilides, als nach Marcion sagen,  
 der Erlöser sey nur zum Schein Mensch geworden, oder  
 zum Schein in einem wirklichen Menschenkörper er-  
 schienen. Müssen wir nun hierin die Bedeutung des Do-  
 ketismus finden, somit nicht bloß in einem absichtlichen  
 und willkürlichen Widerspruch gegen die factische Realität  
 der evangelischen Geschichte, sondern in der Ansicht,  
 daß sich in ihm die Grundidee des Gnosticismus von  
 der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes von  
 der Materie ausspricht, so erklärt sich hieraus weiter, war-  
 um die gnostischen Systeme die erlösende Thätigkeit auf  
 eine Weise beginnen lassen, durch welche im Grunde eine  
 absoluter Anfang gesetzt wird. Am auffallendsten ist dieß  
 bei Marcion. Es ist dieß jenes plötzliche und momen-  
 tane seines Systems, jenes völlig unvorbereitete *manare  
 de coelo*. Daß aber dieß ein Hauptpunct ist, welcher  
 bei einer richtigen Auffassung des Doketismus beachtet wer-  
 den muß, ist daraus zu sehen, daß eben damit auch die  
 beiden andern Systeme zusammenstimmen. Denn wenn  
 auch Basilides und Valentin jenen Moment mit dem Mo-  
 ment der Taufe Jesu zusammenfallen lassen, so ist doch  
 die Taufe selbst etwas unwesentliches, und es findet nur  
 eine zufällige Auknüpfung an einen, in der evangelischen  
 Geschichte gegebenen Punct, eine in ihr erzählte Begeben-  
 heit, statt. Die Hauptsache ist das plötzliche des Anfangs  
 der erlösenden Thätigkeit, für welche der psychische Chris-  
 tus Valentins, und der natürliche Mensch Jesus des Ba-  
 silides, noch völlig ohne alle Bedeutung waren: obgleich  
 beide zu einer Einleitung des eigentlichen Erlösungswerks  
 dienen, die bei Marcion fehlt, so erfolgt doch der Ein-  
 tritt des erlösenden Geistes in die sichtbare Welt erst mit  
 jenem Moment. Die Bedeutung des Doketismus in die-  
 ser Beziehung besteht darin, daß das Princip der erlö-

und das Reich des letztern ein ewiges und himmlisch ist, während der jüdisch-christliche Messias den nur den Wiederbesitz ihres Landes, und nach dem Ruhe in Abrahams Schooße verhieß<sup>59)</sup>. Was der schöpfer den Seinigen ankündigte, Lohn und Strafe, ihnen nur in der Unterwelt zu Theil werden, die seit aber, die Christus erteilt, hat ihren Ort im H Marcion bezog darauf die Parabel von Lazarus und reichen Mann (Luc. 16.), in welcher er nur eine Abbildung der Unterwelt des Welt schöpfers sah, und bei die Worte (v. 29.): ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας ἀκούσαντες αὐτῶν, die ihm nur zu den Juden zu seyn schienen. Immo, inquit, sagt Tertullian (IV nostri Dei monela de coelo, non Moysen et prophetas jussit audiri, sed Christum, hunc audite (Luc. 9. 36.)). — Marcion aliorum cogit, scilicet, ut ique mercedem creatoris, sive tormenti, sive re apud inferos determinet eis positam, qui legi prophetis obedierint, Christi vero et Dei sui coelestis finiat sinum et portum. So groß die Verschiedenheit zwischen Christus und dem jüdischen Messias ist, ähnlich mußte er auch den Propheten des Welt schöpfers seyn, Marcion hob in dieser Beziehung hervor, daß

---

59) Immo, inquis, läßt Tertullian III, 24. den Marcion spero, ab illo, quod et ipsum faciat ad testimonio universitatis regnum Dei aeternae et coelestis posse aeternae vester Christus pristinum statum Judaei cetur, ex restitutione terrae, et post decursum i pud inferos in sinu Abrahae refrigerium. Deum! si reddit placatus, quod et abstulerat iram. Tu hinc quoque alium argumentaris Christum, quod nun novum annunciet. Vgl. IV, 14.: putas creatorem terrenas promissiones fuisse, Christi vero e

Wunder durch sein bloßes Wort verrichtet habe. *ponit Marcion*, sagt Tertullian (IV, 9.), *E-  
videm materia eguisse, aquam adhibuisse et  
c.*, *Christum vero verbo solo et hoc semel  
rationem statim repraesentasse*. Selbst Jos  
Täufer nahm daher an Christus Anstoß (Luc.  
weil auch er, als einer der Propheten des Welt  
in Christus einen ganz andern fand, als er  
stellt hatte (*scandalizabatur, quia alium Chri-  
ms. Tert. IV, 18.*).

Marcions Antinomismus in Beziehung auf das  
ist, ist in noch allgemeinerer Beziehung, so  
n Beziehung auf das Heidenthum, die ganze,  
sche als heidnische, Welt, sein Doketismus. Wie  
Christus, weil er Gesetz und Propheten bekämpfte,  
aufhob, mit dem Gott des Judenthums keine  
ist haben konnte, so sollte dasselbe abstoßende  
che Verhältniß gegen denselben Gott, sofern er  
der Gott des Judenthums, sondern der Welt-  
, durch den Doketismus noch weiter ausgedehnt  
et werden. Um Christus jede Beziehung zum  
er und zur Welt, dem ganzen Reiche desselben,  
schneiden, durfte er nichts haben, was ihn in ir-

Zusammenhang mit der äußern Natur brachte.  
also nicht nur keinen, durch das Naturgesetz der  
iststandenen, sondern überhaupt keinen materiell  
haben, weil alles materielle und körperliche  
em Reich des Demiurg stammen kann, und von  
n des Demiurg abhängig, und durch sie bedingt  
ions System zeichnet sich unter den gnostischen  
besonders durch seinen entschiedenen Doketismus  
*mat jam hinc*, ruft Tertullian aus, indem er  
auf die Bestreitung desselben übergeht, *proprii-  
us (haereticus), phantasma vindicans Chri-*

stum, nisi quod et ista sententia alios habebit auctores praecoquos et abortivos quodammodo Marcionitas, quos Apostolus Ioannes Antichristos pronuntiavit, negantes, Christum in carne venisse, et tamen non, ut alterius Deus constituerent (dieß war es also, was Marcion nach Tertullian hauptsächlich durch seinen Doketismus absichtigte), quia et de isto notati fuissent, sed quoniam iam incredibile praesumserant Deum carnem. Quod magis Antichristus Marcion sibi eam rapuit praesumptionem (daß Christus, um vom Demiurg unabhängig zu seyn, auch keinen natürlichen Leib haben dürfe), aptior scilicet ad renuendam corporalem substantiam Christi, qui ipsum Deum ejus nec auctorem carnis induzeret, nec resuscitatore, optimum videlicet, et in isto et diversissimum a mendaciis et fallaciis creatoris. Et ideo Christus ejus, ne mentiretur, ne falleret, et hoc modo creatoris forsitan deputaretur, non erat, quod videbatur, et, quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo. Die ganze Erscheinung Christi war demnach bloßer Schein, aber selbst dieser Schein sollte sich nicht auf alles erstrecken, was zum natürlichen Verlauf eines Menschenlebens gehört. Denn wenn auch Christus als Phantasma öffentlich erschien, und mit seinen Jüngern zusammenlebte, als solches lehrte und wirkte, ja sogar als Phantasma starb, so sollte er doch nicht einmal zum Schein geboren werden. Um der Annahme einer wirklichen Geburt so fern als möglich zu bleiben, sollte auch keine Scheingeburt zugegeben werden. Tertullian leitet hieraus sogar den ganzen Doketismus Marcions ab (III, 11.): *Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae Marcion illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque ejus defenderetur, atque ita Christus creatoris vindicaretur, ut qui nascibilis ac per hoc carneus annunciaretur.* Einen wirk-

ßus, der von Christus geoffenbarte Gott) *neq. Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit?* so ist hier eine Verwechslung des Bildes und der Idee. Das Bild, als Widerschein der Idee, ist zwar einerseits, sofern es die Idee in sich enthält, und an ihrem Exyn theilnimmt, etwas reales, andererseits, sofern die Idee sich in ihm nur abspiegelt, ein bloßer Schein; die Idee selbst aber kann nie bloßer Schein, ein bloßes *phantasma* seyn, sie lebt im Bewußtseyn, wenn man auch von der Realität der äußern Erscheinung, in welcher sie angeschaut wird, abstreift. Der Doketismus der Gnostiker häuget demnach, wie sich uns als Resultat dieser Erörterung ergibt, sowohl mit ihrer rein ideellen Tendenz, als auch mit ihrem Streben nach einer bildlichen Versinnlichung der Idee aufs innigste zusammen. Wie sehr die bildliche Versinnlichung zum Character des Gnosticismus gehört, zeigt gerade der Doketismus, und hierin allein kann die Antwort auf die Einwendung liegen, die Tertullian (III, 10.) erhebt: *si aspernatus est (Deus carnem) ut terrenam, et, ut dicitis, stercoribus infersam, cur non et simulacrum ejus proinde desepxit? Nullius enim dedignandae rei imago dignanda est.*

Wie sich aus Marcions Antinomismus der Begriff ergibt, welchen er mit dem Christenthum, als der absoluten Religion, verband, so führt auch sein Doketismus auf denselben Begriff, und läßt uns ihn noch schärfer und bestimmter auffassen. Ist das Christenthum, nach Marcions Antinomismus, die Religion der Liebe, die das Gemüth von der Furcht und von allem befreit, womit es der Demiurg, der Gott des Gesetzes, beherrscht, so ist es nach seinem Doketismus die Religion der Freiheit von der Materie, der Herrschaft des Geistes über sie. Je mehr sich der Geist durch das Christenthum seiner absoluten Herrschaft über die Materie bewußt wird, und seine Frei-

heit von ihr gewinnt, desto vollkommener wird das Princip der Erbsung realisirt. Für diesen Zweck wirkte Christus als Erbsen, und seine ganze irdische Erscheinung stellt daher die religiöse Aufgabe dar, die jeder Einzelne an sich vollziehen soll. Es ist schon bemerkt worden, daß Marcion seinen doketischen Christus zwar leiden und sterben, nicht aber geboren werden ließ. Tertullian beschuldigt ihn deshalb einer Inconsequenz (II, 10.): *Jam Deum laum honoras fallaciae titulo; si aliud se sciebat esse, quam quod homines fecerat opinari. Jam tunc potuisti etiam nativitatem putativam illi accommodasse. — Et atique debuerat phantasmatis scenam decucurrisset, ne originem carnis non desultasset, qui personam substantiae ipsius egisset. Plane nativitalis mendacium recusasti. — Tamen, cum omnia ista destruxeris, ut Deo digna confirmes, non erit indignior morte nativitas et cruce infantia, et natura poena, et carne damnatio. Si vere iste passus est Christus, minus fuisset nasci. Si mendacio passus est ut phantasma, potuit et mendacio nasci.* Allein der Unterschied, welchen Marcion auf diese Weise zwischen Geburt und Tod machte, hängt aufs engste mit seiner Lebensansicht überhaupt zusammen. Nach seiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Materie mußte ihm alles zuwider seyn, was den Geist nicht bloß hemmt, von der Materie frei zu werden, sondern vielmehr gerade das Mittel ist, die Bande seiner Gebundenheit zu vervielfältigen. Mit Ekel und Abscheu wandte er sich vom Fleisch und Fleischesleben hinweg (*caro, ut dicitis, stercoribus infersa*, Tert. III, 10.), alles, worin sich die Fülle und Productivität des Naturlebens offenbart, war ihm nur die unreine, wüste Lust der Natur am Schaffen und Produciren, das rohe Walten materieller Kräfte und Triebe, die sich dieses garstigen Gewühls erfreuen, eine Werkstätte der Fleischeslust und des Fleisches-

thens. *Age jam*, so schildert Tertullian (III, 11.) diese Ansicht Marcions, *perora in illa sanctissima et reuerenda opera naturae, invehere in totum, quod es, carnis atque animae originem destrue, cloacam voca uerum tanti animalis, id est, hominis, producendi officinam, persequere et partus immunda, et pudenda tormenta, et exinde puerperii spurcos, anxios, ludicros exitus*. Sehr natürlich konnte daher Marcion auch die Ehe und das eheliche Leben nur als eine vom Weltchöpfer sanctionirte Sazung betrachten, durch welche er, als der Gott des unreinen, materiellen Naturlebens, für die Erhaltung seines Reichs sorgen wollte<sup>60</sup>), als eine Sazung, die in der wahren Gemeinde Christi nicht anerkannt werden kann, wenn nicht der Verehrer des wahren Gottes, des *detestator nuptiarum* (Tert. IV, 29.), zugleich der Diener des Weltchöpfers seyn soll. *Ecce legem tui quoque Dei impugnas*, ruft Tertullian (IV, 11.) dem Marcion zu, die Inconsequenz rügend, daß er in seinem verstümmelten Evangelium gleichwohl die Stelle Luc. 6, 35. in welcher Christus *νύμφιος* genannt ist, habe stehen lassen<sup>61</sup>), *nuptias non conjungit (Deus tuus) con-*

---

60) Diese Ansicht Marcions von der Ehe, ist für seinen Standpunkt um so charakteristischer, wenn wir bedenken, daß sie keineswegs die allgemein gnostische ist. Von den Valentinianern sagt Clemens von Alexandrien (Strom. III, 1.) ausdrücklich, daß sie wegen ihrer Lehre von den Syzygien auch die Ehe für etwas wohlgefälliges gehalten haben. *Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνον, ἄνωθεν ἐκ τῶν θεῶν προβλῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες, εὐαρεστοῦνται γάμῳ*. Schon Basilides aber dachte hierüber, wie Clemens zugleich bemerkt, etwas anders. S. oben S. 226.

61) Ebenso tadelt es Tertullian (IV, 17.), daß auch in Marcions Evangelium (Luc. 6, 35.) die Worte gelassen werden: *καὶ ἱεροθεὺς υἱὸς τοῦ ὑψίστου*. *Nihil impudentius, si ille*

*junctas non admittit, neminem tingit, nisi coelibem aut spadonem, morti aut repudio baptismum reservat. Quid itaque Christum ejus sponsum facis? Illius hoc nomen est, qui masculum et feminam conjunxit, non qui separavit. Eben durften daher in der marcionitischen Gemeinde nicht geschlossen werden, und Berechnichte wurden entweder gar nicht aufgenommen, oder nur unter der Bedingung der strengsten Enthalttsamkeit. Tu nuptias dirimis, nec conjungens marem et feminam, nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint, adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum creatorem, hält ihm Tertullian entgegen (IV, 34.)<sup>62)</sup>. Hieraus ergibt sich nun von selbst, was den Marcion bestimmen mußte, auch nicht einmal eine Scheingeburt des Erlösers zuzulassen. Auch schon das bloße Bild wäre ja eine Sanctionirung des unreinen, materiellen Naturlebens, des dem Welt schöpfer zu erweisenden Dienstes, gewesen. Das Leiden und Sterben des Erlösers dagegen, auch wenn es ein bloßes Scheinbild war, paßte ganz in sein System. Tertullian setzt durchaus voraus, daß Marcion den Kreuzestod Christi anerkannte,*

---

*nos sibi filios faciet, qui nobis filios facere non permittit, auferendo connubium: quomodo in id nomen allaturus est suos, quod jam erasit? Filius spadonis esse non possum, maxime cum patrem habeam eundem, quem et omnia. Den Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verstand Marcion vom Christus des Welt schöpfers. Vgl. Hahn's Evangelium Marcionis in Ehlke's Codex apocr. N. T. Ab. I, S. 444.*

62) Vgl. I, 29. *Non tingitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi coelebs, nisi divortin baptismum mercata: quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit.*



id ihm eine eigenthümliche religiöse Bedeutung zuschrieb.  
*hattenus et ipsi, argumentitur Tertullian (II, 27.) gegen  
 die Marcioniten, Deum in figura et in reliquo ordine  
 humanae conditionis deversatum jam credidistis, non  
 exigetis utique, diutius persuaderi, Deum conformasse  
 sibi et ipsum humanitati, sed de vestra fide revincimini.  
 Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate  
 fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti sub-  
 jiceret et morti carnis: cur non putetis nostro quoque  
 Deo aliquas pusillitates congruere, tolerabiliore tamen  
 iudaicis contumeliis et patibulis et sepulchris? An haec  
 sunt pusillitates, quae jam hinc praedjudicare debebunt,  
 Christum, humanis passionibus objectum, ejus Dei esse,  
 ejus humanitates exprobrantur a vobis? — Qui talem  
 Deum dedignaris, nescio, an ex fide credas, Deum cru-  
 cifixum. Zu der differentia duorum Christorum (III, 21.)  
 die Marcion für den Gegensatz des Gesetzes und Evange-  
 liums geltend machte, gehörte auch der leidende und ster-  
 bende Christus. De exitu plane puto, sagt daher Ter-  
 tullian (III, 18.), diversitatem tentatis inducere, ne-  
 scientes, passionem crucis in Christum creatoris praedi-  
 ctam, et argumentantes insuper, non esse credendum,  
 si in id genus mortis exposnerit creator filium suum,  
 quod ipse maledixerat: maledictus, inquit, omnis, qui  
 penderit in ligno. Welche Bedeutung konnte aber ein  
 Scheinbild des Leidens und Sterbens haben, wenn das  
 nicht die höchste Lebensaufgabe des Christen, die  
 Pflicht, der Welt abzusterben, aller Freude am materiellen  
 Leben, dem Dienste des Weltchöpfers, völlig zu entsagen,  
 sich selbst veranschaulicht, und zum Bewußtseyn gebracht wer-  
 den sollte? Nur bei dieser Ansicht war es möglich, den  
 Kreuzestod Christi als eine Begebenheit zu betrachten, die  
 nur dem Scheine nach, und nach ihrem momentanen Ein-  
 wirkung, als ein Sieg des Weltchöpfers erschien, der Wahr-*

heit nach aber, und in den Wirkungen, die sie haben mußte, mehr als irgend etwas anderes zum Sturze der Herrschaft des Welt schöpfers beitragen mußte. Daß der Kreuzestod Christi eine Veranstaltung des Demiurg war, nahm auch Marcion an (*Christum alterius Dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum. Tertullian III, 23.*). Der Demiurg hatte dazu alle Ursache, als Welt schöpfer, und als Judengott. Hatte die ganze Thätigkeit des Erbsers den Zweck, Gesetz und Propheten aufzuheben, und mehr und mehr die Bande zu lösen, die den Menschen an das materielle Leben knüpften, und im Reiche des Welt schöpfers festhielten, so konnte das Leben des Erbsers nur ein fortgehender Kampf mit dem Demiurg sein. Auch sein Hinabgang in den Hades war eine Fortsetzung desselben Kampfes. Denn wie er zur Rettung der Seelen vom Himmel auf die Erde herabgekommen war, so stieg er auch in den Hades hinab, um dem Demiurg Seelen zu entziehen und sein Reich zu mindern<sup>63</sup>). Aber auch da

---

63) Epiphanius Haer. XLII, 4. Χριστὸν λέγει (Μαρκίων) ὁ-  
νωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβη-  
κίναί ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν, καὶ ἐπὶ ἐλίχῳ τοῦ θείου τῶν  
Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων, καὶ  
ἄχρι ἄδου καταβεβηκίναί τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ  
Καὶν etc. Vgl. Iren. I, 27, 3. — Ganz besonders ist uns  
hier über den Tod Jesu überhaupt die neue, merkwürdige  
Quelle zu vergleichen, die kürzlich Dr. L. F. Neumann in  
Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. IV, 1. S. 71., auf  
eine sehr dankenswerthe Weise, aus der armenischen Litera-  
tur für unsere Kenntniß der marcionitischen Lehre eröffnet  
hat: Marcions Glaubenssystem, dargestellt von Esai, ei-  
nem armenischen Bischof des fünften Jahrhunderts. Esai  
bekämpfte in seinem, im Jahr 1816. zum ersten Male auf  
St. Lazaro gedruckten Hauptwerke: „Zerstörung der  
Ketzerei“ die Verirrungen der Heiden im Allgemeinen, das

nach setzte den gegen Christus begonnenen Kampf nach  
 Liebe Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

Religionsystem der Parfen, die Ansichten der griechischen  
 Weltweisen und die jüdischen Sagen des Marcion. Gerade  
 über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am  
 ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise  
 eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit  
 der abendländischen Berichte gelassenen Lücke. Der Gott der  
 Götter, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach  
 dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mitleiden gegen  
 die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der  
 Materie geplagten und geknechteten Völker, seinen Sohn zur  
 Erlösung. Helle, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Le-  
 ben zurück ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, voll-  
 bringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heil-  
 sungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, eifersüchtig  
 werden wird, und dich aus Kreuz schlagen läßt. Nach  
 dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Ver-  
 storbenen von daunen führen. Denn es wird fürder keine  
 Hölle mehr geben unter den Lebenden. Und deshalb wirst  
 du aus Kreuz geschlagen, daß du einem Todten ähn-  
 lich siehest, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich  
 zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie  
 leer machen. Als nun der Sohn Gottes aus Kreuz geschla-  
 gen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer: er nahm  
 die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte  
 sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des  
 Gesetzes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er  
 sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdun-  
 kelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, —  
 und so blieb er aus Kummer lange in Trauer. Jesus kam  
 dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt  
 seiner Gottheit vor dem Gott des Gesetzes, um mit ihm zu  
 rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt  
 die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es außer ihm  
 noch einen andern Gott gebe. In ihm sprach Jesus: Wir  
 baur, die christliche Gnosis.

von jeder Berührung der Materie reine, sie frei beherrschende, urbildliche Mensch, welcher ebendeshwegen in keine unmittelbare Verbindung mit dem Materiellen und Körperlichen treten durfte, was aber auf der einen Seite nur der Schein eines Körpers, ein körperloser Schein, eine Scheingestalt ist, ist auf der andern, da der Schein doch immer zugleich ein Schatten und Reflex des Wesens selbst ist, eine bildliche Anschauung, in welcher eine Idee sich darstellt. Es drückt sich demnach auch im Doketismus die dem Gnosticismus überhaupt eigene Neigung aus, die religiösen Ideen zu versinnlichen, den abstracter Gedanken in einer bildlichen Anschauung aus dem Bewußtseyn herauszustellen, um sich durch diese Vermittlung um so mehr seiner objectiven Realität zu versichern. Diese Bedeutung, wenigstens die Realität des Bildes, sollte der historische Christus, das Christenthum, in den gnostischen Systemen haben, wenn sie auch die factische Realität seiner Geschichte nicht anerkennen zu können glaubte. Der historische Christus mußte dem urbildlichen weichen, der urbildliche aber sollte zugleich ein bildlicher seyn, und die Scheingestalt des historischen Christus zugleich der in die Sinnenwelt hereinleuchtende Schimmer der objectiven Idee der Erlösung. So hat der Doketismus nicht bloß eine negative, sondern auch eine sehr positive Bedeutung, und dasselbe gnostische System, das sonst in seiner Abneigung gegen alles Sinnliche, dem Naturleben Angehörnde, auch die gnostische Vorliebe für das Bildliche, für Symbole und mythische Personificationen am meisten zu verläugnen scheint, mußte hierin wenigstens auf eine sehr merkwürdige Weise dem allgemeinen Zuge folgen. Mit Recht sagt Tertullian (III, 8.) von Marcions Doketismus: *non erat (Christus), quod videbatur, et quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo*. Wenn aber Tertullian in rascher Folge hinzusetzt: *proinde Deus, Christus* (der Gott in Chris-

— 117 —

der von Christus gesendete Gott) *non Deus, Car-*  
*nalis autem. Qui phantasma portaverit?* so ist hier  
 Bemerkung des Bildes, und der Idee. Das Bild,  
 Widerschein der Idee, ist zwar einerseits, sofern es  
 Idee in sich enthält, und an ihrem Genuß theilnimmt,  
 es reales; andererseits, sofern die Idee sich in ihm nur  
 spiegelt, ein bloßer Schein; die Idee selbst aber kann  
 bloßer Schein, ein bloßes *phantasma* seyn, sie lebt  
 Bewußtseyn, wenn man auch von der Realität der  
 Erscheinung, in welcher sie angeschaut wird, ab-  
 sieht. Der Doketismus der Gnostiker hängt demnach,  
 sich aus als Resultat dieser Erörterung ergibt, sa-  
 mit ihrer rein idealen Tendenz, als auch mit ihrem  
 nach einer bildlichen Versinnlichung der Idee aufs  
 hste zusammen. Wie sehr die bildliche Versinnlichung  
 Character des Gnosticismus gehört, zeigt gerade der  
 letismus, und hierin allein kann die Antwort auf die  
 Wendung liegen, die Tertullian (III, 10.) erhebt: *si*  
*ernatus est (Deus carnem) ut terrenam, et, ut di-*  
*, stercoribus infernam, cur non et simulacrum ejus*  
*inde desepxit? Nullius enim dedignandae rei ima-*  
*dignanda est.*

Wie sich aus Marcions Antinomismus der Begriff  
 be, welchen er mit dem Christenthum, als der abso-  
 n Religion, verband, so führt auch sein Doketismus  
 denselben Begriff, und läßt uns ihn noch schärfer und  
 immer auffassen. Ist das Christenthum, nach Mar-  
 s Antinomismus, die Religion der Liebe, die das Ge-  
 h von der Furcht und von allem befreit, womit es  
 Demiurg, der Gott des Gesetzes, beherrscht, so ist es  
 seinem Doketismus die Religion der Freiheit von  
 Materie, der Herrschaft des Geistes über sie. Je mehr  
 der Geist durch das Christenthum seiner absoluten  
 rtschaft über die Materie bewußt wird, und seine Frei-

jenen Entbehrungen, die den Marcioniten ihre Eshene vor jedem sinnlichen Genuß und die ganze Strenge ihrer Sittenlehre auferlegte, sollte ihr Sinn um so unverwandter auf die im Evangelium verheißenen Güter und Freuden gerichtet werden. Mit ganz besonderem Rechte glaubte daher auch Marcion, wie so viele andere, die mehr oder minder die gleiche Gesinnung mit ihm theilten, die Worte seines Evangeliums Luc. 6, 20. f. auf sich und seine Anhänger anwenden zu dürfen. Das sind, wie Tertullian (IV, 14) sagt, die *ordinariae sententiae* (die stehenden, immer im Munde geführten Sentenzen) *ejus, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictum (ut ita dixerim) Christi: „beati mendici, quoniam illorum est regnum Dei, beati esurientes“ etc.*

Noch haben wir Marcions Lehre von den Grundwesen, die er als die Principien alles Seyenden annahm, nicht untersucht, und schon dieß muß uns sogleich auffallen, daß ein so bedeutender Theil des marcionitischen Systems entwickelt werden konnte, ohne in eine nähere Untersuchung jener Frage einzugehen. Gewiß ist, daß Marcion neben dem höchsten Gott eine mit ihm gleich ewige Materie annahm (*mundum ex aliqua materia subjacente molitus est [Deus], innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit. Tert. I, 15.*), in welches Verhältniß er aber den Demiurg zu diesen beiden Grundwesen setzte, ist die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt. Es lassen sich zwei Fälle unterscheiden, für welche es nicht an Auctoritäten fehlt. Der Demiurg konnte entweder als ein völlig selbstständiges Princip den beiden andern gleichgestellt, oder von einem derselben abhängig gemacht werden. In dem Dial. de recta in Deum

---

*apud illum suum, nescio quem συνταλαίπωρον, id est commiseronem, et συμμίσθον, id est coodibilem.*

himself setzte den gegen Christus begonnenen Kampf nach im Lobe Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

Religionssystem der Heiden, die Ansichten der griechischen Weltweisen und die ketzischen Sätze des Marcion. Gerade über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit der abendländischen Berichte gelassenen Lücke. Der Gott der Güte, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mitleiden gegen die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der Materie geplagten und gepeinigten Völker, seinen Sohn zur Erlösung. Heile, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Leben zurück ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heilungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, eifersüchtig werden wird, und dich ans Kreuz schlagen läßt. Nach dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Verstorbenen von daannen führen. Denn es wird fürder keine Hölle mehr geben unter den Lebenden. Und deshalb wirst du ans Kreuz geschlagen, daß du einem Todten ähnlich siehest, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie leer machen. Als nun der Sohn Gottes ans Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer: er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des Gesetzes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, — und so blieb er aus Merges lange in Trauer. Jesus kam dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt seiner Gottheit vor dem Gott des Gesetzes, um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es außer ihm noch einen andern Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: Wie

(Haer. XLII, 3.) dem Marcion zu, aber auf eine sehr unklare Weise. Marcion habe zu den zwei Principien, die sein Vorgänger Cerdon annahm, noch ein drittes hinzugefügt, so daß er drei Principien lehrte, das eine sey das unnennbare, unsichtbare, das er den guten Gott nenne, welcher nichts in der Welt geschaffen habe, das zweite sey der sichtbare Gott, der Schöpfer und Demiurg, das dritte sey der *διάβολος*, der in der Mitte zwischen den beiden andern, dem sichtbaren und unsichtbaren, stehe. Da Demiurg, der sichtbare Gott, sey auch der Gott der Juden und der Richter. Unklar ist hier besonders die Stellung, die dem *διάβολος*, als *μέσος τῶν δύο*, gegeben wird. Soll Marcion drei Principien angenommen haben, so kann die mittlere Stelle nur dem Demiurg angewiesen werden, und der *διάβολος* muß mit der Materie zusammenfallen. Sonst erhielten wir ja vier Principien, und man sieht nicht recht, wie der *διάβολος* als ein eigenes Wesen zu Marcions System passen soll, da ja der Demiurg das gegen den guten Gott reagirende Wesen ist. Ist nun wohl die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß Marcion nicht drei, sondern zwei Principien angenommen hat (wofür auch das Zeugniß Rhodon's bei Eusebius H. E. V, 13. spricht, nach welchem diejenigen Marcioniten mit Marcion übereinstimmen, welche *δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται*), so muß der Demiurg entweder mit dem guten Gott, oder mit der Materie unter Einen Begriff gebracht werden. Das erstere ist die Meinung Neanders (Gen. Entw. S. 288, vergl. Kirchengesch. I, S. 793.): Marcion habe den Demiurg nicht für ein von sich selbst existirendes Wesen gehalten, sondern auf irgend eine Weise sein Daseyn von dem höchsten Princip mittelbar abgeleitet. Dieß glaubt Neander daraus schließen zu dürfen, daß Marcion den Demiurg auch wohl einen Engel, und nach Titus von Bostra (*Contra Manich. III, 5. Gall. Bibl. T. V.*) ein *ἐκτρώμα* genannt habe.



*edicabant*. Tertullian III, 22.). Da Marcion und seine Anhänger auch die Bedrückungen, die sie als Häretiker von katholischen Christen zu erdulden hatten, von dem Einflusse des Demiurgen ableiten mußten, dessen Herrschaft mit dem Judenthum noch so eng verflochtene Christum nur günstig und förderlich seyn konnte, so mußte bei ihnen um so mehr die Ansicht befestigen, daß es der Beruf des wahren Christen sey, zu leiden, und den Haß der Welt zu tragen. Diese Ansicht spricht sich sehr deutlich in der Bezeichnung aus, die Marcion seinen Glaubensgenossen gab, wenn er sie *συνταλαιπώρους* und *συμμισοῦ-  
νους* nannte<sup>64</sup>). Unter solchen Leiden und unter allen

---

Entstehung aus dem marcionitischen System genommen hat. Vergleichen wir den ältesten Kirchenlehrer, bei welchem die in der Folge so weit ausgespinnene Theorie sich findet, Irenäus in der Hauptstelle V, 1., so zeigt sich uns sogleich die nahe Beziehung derselben zu dem marcionitischen System, wie es sich uns in der angeführten Stelle darlegt. Es ist der Begriff der Gerechtigkeit, auf welchem diese Theorie beruht, die eigenthümlichste Veranlassung aber, diesen Begriff so entschieden geltend zu machen, hatte offenbar das marcionitische System. Auch hier waren es demnach Häretiker, die die erste Anregung zur speculativen Entwicklung des christlichen Dogma's gaben, immer aber blieb, als die Kirchenlehrer dieselbe Theorie sich aneigneten, ein wesentlicher Unterschied darin, daß für sie der Begriff der Gerechtigkeit eine absolute Bedeutung hatte, für Marcion aber eine bloß relative: ihm diente er nur dazu, den Demiurg in seine eigene Beschränktheit sich gefangen geben zu lassen. — Bei dem Schlusse der angeführten Stelle übersehe man nicht den engen Zusammenhang, in welchen Marcion sowohl diese Satisfactionstheorie, als auch seinen Dualismus, mit seinem Paulinismus zu bringen mußte.

64) Tert. IV, 36.: *Marcion omnesque jam commiserones et coodibiles ejus haeretici*. Vgl. IV, 9.: *argumentatur (Marcion)*

Epiphanius noch bestimmter heißt: *ἓνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὁρατὸν πολλαῖς γινόμενον*. Da Epiphanius die beiden Principien, in deren Annahme Marcion dem Eerdou gefolgt seyn soll, geradezu den unsichtbaren und sichtbaren Gott nennt, so darf wohl auf alle diese Angaben mit Recht die Voraussetzung gebaut werden, der Gegensatz des Unsichtbaren und Sichtbaren sey der Hauptgesichtspunkt gewesen, von welchem Marcion ausging. Die Materie war demnach dem Marcion nicht unmittelbar das böse Princip, sondern nur die Grundlage der sichtbaren, vom Demiurg geschaffenen Welt, und sofern die geschaffene, sichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg ist, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, ist er der bekannte Gott, der sich noch überdieß, dem N. T. zufolge, in manchen besondern Erscheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Welt schöpfer und Gesetzgeber gleich passend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip ist, auf welchem die Ordnung der geschaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber steht das Unsichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Untern das Obere, dem Körper der Geist, und je mehr nun von dem Begriff des unsichtbaren, erst im Christenthum geoffenbarten, wahren Gottes aus, auch der Begriff des Welt schöpfers näher bestimmt wird, und je mehr dabei zugleich der feindliche Widerstand in Betracht kommt, welchen das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum zu erfahren hatte, desto natürlicher war es, daß der Welt schöpfer nicht bloß als ein höchst beschränktes und unvollkommenes, sondern auch als ein, dem guten Gott feindlich widerstrebendes, böses Wesen gedacht wurde. Auf diesem Wege erst kam Marcion auf den Begriff, welchen er mit seinem Demiurg als einem *Deus saevus* verband,

de (Sect. I. init.) wird dem Marcioniten Megethius die Behauptung in den Mund gelegt: Ἐγὼ φημι εἶναι τρεῖς ἑκάς, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθόν, καὶ ἄλλον τὸν δημιουργόν, καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν· ὁ γὰρ καθεὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν, οὔτε ἐκ γυνικὸς γεγέννηται, οὔτε κόσμος ἐξ αὐτοῦ δεδημιούργηται, ἄλλότριος δὲ πάσης κακίας, καὶ παντὸς τοῦ δημιουργήματος. Das gute Princip herrsche über die Christen, das demiurgische über die Juden, das böse über die Heiden, diese drei Principien haben nichts mit einander gemein. An Macht seyen sie zwar einander nicht gleich, das gute sey das mächtigste, und die beiden andern ihm unterworfen, aber gleichwohl geschehe, was von diesen beiden Bösen geschehe, nicht nach dem Willen des guten Principis. Auf diese Auctorität gestützt, hat Hahn dem Marcion drei völlig unabhängige Principien zugeschrieben<sup>65</sup>). Allein eine solche Ansicht hat doch immer zuviel der Verknüpfung widerstrebendes, als daß sie ohne die vollgültigsten Beweise dem Marcion geradezu beigelegt werden darf. Eine solche Auctorität können wir aber den genannten Alog, einer schon früher gemachten Bemerkung zufolge, nicht halten, und müssen um so mehr Bedenken tragen, ihm zu folgen, da Tertullian zwar ausdrücklich die Lehre von der *contemporalis Deo materia* dem Marcion beilegt, er durch keine Andeutung zu der Voraussetzung berechtigt, Marcion habe dasselbe Prädicat auch dem Demiurg gegeben. Die Lehre von drei Principien schreibt auch Epiphanius

---

i) *De gnosi Marcionis antinomi* P. I. 8d. 1866. 1820. S. 11: *haec profecto ulterius dubitare non sinunt, Marcionem statuisset tria principia (bonum, medium et malum), reversa esse, sicuti vocantur, αὐτοφύῃ, ὑναρχα, ἀγίννητα, neque medium (Demiurgum) a bono genitum, aut ulla ratione ortum.* Vgl. P. II. 1821. S. 4.

Epiphanius noch bestimmter heißt: *ἓνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὁρατὸν πολλάκις γινόμενον.* Da Epiphanius die beiden Principien, in deren Annahme Marcion dem Eerdou gefolgt seyn soll, geradezu den unsichtbaren und sichtbaren Gott nennt, so darf wohl auf alle diese Angaben mit Recht die Voraussetzung gebaut werden, der Gegensatz des Unsichtbaren und Sichtbaren sey der Hauptgesichtspunkt gewesen, von welchem Marcion ausging. Die Materie war demnach dem Marcion nicht unmittelbar das böse Princip, sondern nur die Grundlage der sichtbaren, vom Demiurg geschaffenen Welt, und sofern die geschaffene, sichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg ist, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, ist er der bekannte Gott, der sich noch überdieß, dem N. T. zufolge, in manchen besondern Erscheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Welt schöpfer und Gesetzgeber gleich passend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip ist, auf welchem die Ordnung der geschaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber steht das Unsichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Untern das Obere, dem Körper der Geist, und je mehr nun von dem Begriff des unsichtbaren, erst im Christenthum geoffenbarten, wahren Gottes aus, auch der Begriff des Welt schöpfers näher bestimmt wird, und je mehr dabei zugleich der feindliche Widerstand in Betracht kommt, welchen das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum zu erfahren hatte, desto natürlicher war es, daß der Welt schöpfer nicht bloß als ein höchst beschränktes und unvollkommenes, sondern auch als ein, dem guten Gott feindlich widerstrebendes, böses Wesen gedacht wurde. Auf diesem Wege erst kam Marcion auf den Begriff, welchen er mit seinem Demiurg als einem *Deus saevus* verband,

nach ist wohl auch sein Verhältniß zu Cerdon zu  
n. Es ging von demselben Gegensatz des unsicht-  
baren, des unbekannten und bekannten Gott-  
gab über diesem Gegensatz seine eigentliche Schärfe  
auch, daß er alle jene Begriffe, die sich ihm aus  
dem durchgeführten Gegensatz des A. und N. T. er-  
auf ihn übertrug<sup>66</sup>). Diese Ansicht bestätigt Iren-  
aeus (I, 17:) nach der Erwähnung des Cerdon  
t: auf ihn sey Marcion gefolgt, der dieselbe Lehre  
noch mehr emporbrachte (*ἡύξησε τὸ διδασκαλεῖον*  
s. H. E. IV, 11.) daß er ohne alle Scham den  
er und von den Propheten verkündigten Gott ver-  
(*malorum factorem, et bellorum concupiscentem,*  
*instantem quoque sententia, et contrarium sibi ip-*  
*icens*). Ja, nun geht uns erst über jene unflare  
des Epiphanius das richtige Verständniß auf, denn  
klar, daß der *διάβολος*, welchen Marcion zu den  
Principien Cerdons hinzugesetzt haben soll, und  
als *μέσον τῶν δύο τούτων* (der *ἀρχὴ ἀόρατος* und  
*ὁς ὁρατός*) kein eigenes Princip ist, sondern nur

---

nach Tertullian De praescr. haer. c. 31. hatte Cerdon im-  
mer schon alles gelehrt, was Marcion gelehrt haben soll,  
er selbst auch den Canon auf dieselbe Weise bestimmt.  
*hunc evangelium Lucas, nec tamen totum recipit* (Cer-  
don); *apostoli Pauli neque omnes, neque totas epistolas*  
*recipit*. Nach Theodoret Fab. haer. I, 24. hatte auch schon  
Cerdon denselben Gegensatz zwischen dem gerechten Gott des  
N. T., und dem guten des Evangeliums gemacht, und glei-  
che Antithesen aufgestellt, wie Marcion. Es läßt sich jedoch  
nicht der ganzen Bedeutung, mit welcher uns Marcion er-  
zählt, die Annahme nicht vereinigen, daß er durchaus nur  
die Lehre eines andern sich aneignete. Die Kirchenlehrer aber  
achteten, je verhaßter ihnen der Häretiker war, um so ge-  
stärkter seyn, ihm auch die Originalität abzuspochen.

dieses Verhältnisses bezeichnet. Mit dem Hervortreten des dem Christenthum eigenen neuen Principes mußte auch der Demiurg einen andern Character erhalten, der Gegensatz, in welchen er jetzt erst hineingestellt war, gab ihm von selbst eine feindliche Stellung, er wurde nun das gegen den guten Gott reagirende Princip, der Kosmotor, wie ihn Marcion nach Irenäus (I. 27, 2.) nannte, in demselben Sinn, welchen man sonst mit diesem Namen verband<sup>67)</sup>.

67) Daß es in der alten Kirche gar nicht ungewöhnlich war, dem System Marcions den oben nachgewiesenen Dualismus zuzuschreiben, bestätigt uns auch der lateinische Dichter Prudentius (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh.), welcher in seiner Hamartigenia namentlich auch die marcionitische Irrlehre bestreitet. Er wendet sich in diesem dogmatischen Gedicht über den Ursprung der Sünde, aus Veranlassung der Lehre von der Einheit Gottes (v. 56.), mit der Apostrophe an Marcion:

*hanc tua damnat*

*Secta fidem, dominis coelum partita duobus.*

Nach seiner Darstellung hat der Demiurg mit dem guten Gott so wenig gemein, daß er vielmehr ganz mit dem bösen Princip zusammenfällt. Er schildert ihn als Welterschöpfer (v. 116. f.):

*Ipsæ opifex mundi terram, mare, sidera fecit,  
Condidit ipse hominem, lutulenta et membra coëgit,  
Effigians, quod morbus edat, quod crimine multo  
Sordeat, informi tumulus quod tabe resolvat.*

Derselbe ist aber auch Urheber des Bösen (v. 155.).

*Qui mala principio genuit, Deus esse putatur,  
Quique bona infecit vitiis, et candida nigris.*

Wicht dualistisch ist er also als Urheber, sowohl des physischen, als des moralischen Uebels zu denken. Vgl. Mitteldorff De Prudentio et theologia Prudentiana, in Jügens Zeitschrift für die histor. Theol. II, 2. S. 146. Sehr nahe

**Marcions Dualismus** hatte demnach allerdings eine **empirische Grundlage**, und man kann nicht geradezu

trifft so das marcionitische System mit dem manichäischen zusammen, nur nimmt jenes keine erst geschehene Mischung an, sondern das Sichtbare ist an sich aus Gutem und Bösem gemischt. Verwandt ist auch schon der Dualismus der Ophiten, wie wir unter anderm auch an der Secte der Severianer sehen. Epiphanius stellt sie (Haer. XLV.) zunächst mit den Marcioniten zusammen, sie selbst beurlundeten ihren Zusammenhang mit den Ophiten dadurch, daß sie das böse Princip theils Isababaoth, theils Sabaoth nannten. Wie die Manichäer (Manich. Rel. syst. S. 251.), hielten sie den Wein, wegen seiner, den Geist betäubenden, und die Sinnlichkeit aufregenden, Wirkung für ein Erzeugniß des bösen Princip, und sahen in den schlangenförmigen Ranken des Weinstocks ein Abbild des Schlangendämons. In der Darstellung des armenischen Bischofs Esnig werden zwar, auf die bekannte Weise, drei Grundprincipien unterschieden, merkwürdig ist aber dabei zugleich, daß der Demiurg und die Materie in das Verhältniß von Mann und Weib zu einander gesetzt, somit doch wieder als eine Einheit genommen werden. Sie stellen, wie wir dies auch im manichäischen Religionsystem finden (man vergl. meine Darstellung desselben S. 23. f. 136. f.), die der sichtbaren Welt eigene, in Zeugung und Geburt sich manifestirende, materielle Productivität dar. „Die Welt und die Geschöpfe,“ sagt Esnig a. a. O. S. 72. „läßt er (Marcion) entstehen, wie die Schrift uns lehrt. Marcion setzt aber noch hinzu, daß der Gott des Gesetzes alles, was er gemacht, durch Vermittlung des Materiellen gemacht habe, und daß die Materie ihm gedient, als weibliche Potenz, als Weib zur Begattung. Nach der Vollendung der Welt ging er (der Gott des Gesetzes) mit seinen Heerschaaren in den Himmel, die Materie aber und ihre Söhne blieben auf der Erde, und jeder herrschte in dem Seinigen, die Materie auf der Erde, und der Gott des Gesetzes in dem Himmel.“ Der Demiurg und die Materie

behaupten, daß er über das metaphysische Verhältniß des guten Gottes zum gerechten Demiurg nichts gelehrt habe, so nahe ihm auch Bestimmungen dieser Art durch die übrigen gnostischen Systeme gelegt waren, oder daß er nur auf dem practischen Standpunct stehen blieb, und jede Frage der bloßen Speculation abwies. Es läßt sich zwar auf keine Weise verkennen, daß sich Marcions System auf eigenthümliche Weise von den übrigen gnostischen Systemen unterscheidet, wollten wir aber diese Eigenthümlichkeit als einen practischen Standpunct bezeichnen, so müßte mit Recht bezweifelt werden, ob Marcion überhaupt in die Reihe der Gnostiker gehört, da der Gnosticismus, seiner Natur nach, nie eine vorherrschende practische Richtung haben kann. Gehen wir aber von dem von uns aufgestellten Begriff des Gnosticismus aus, nach welchem das Wesentliche desselben darin besteht, daß er immer nur durch die Vermittlung der vorchristlichen Religionen zu dem wahren Begriff des Christenthums, als der absoluten Religion, hindurch-

---

bilden also ein ehelich verbundenes Paar, wie in der altgriechischen Mythologie Himmel und Erde. Ebenso entsteht auch der Mensch. Die Materie gibt etwas von ihrem Rande, und der Gott des Gesetzes gibt dann aus sich den Geist dazu. Es paßt dieß ganz gut für das marcionitische System nach der obigen Auffassung, und bemerkenswerth ist dabei, wie mit diesem armenischen Bericht auch andere Berichte orientalischer Schriftsteller zusammenstimmen. Schon Theod. sagt Haer. fab. I, 24: *Τὸν δημιουργὸν περιγενόμενον τοῦ κακοῦ τὴν ἑλὴν λαβεῖν τε, καὶ ἐκ ταύτης δημιουργῆσαι τὰ σὺμπαντα*. Noch gleichlautender aber ist, was sich bei dem Syrer Ephraem findet, nach dessen Hymnen die Marcioniten von dem Geiste, der nach I. Mos. 1. *aquis incubuit naturaliter*, wie Ephraem sich ausdrückt, die Vorstellung hatten: *incubationem aliam minime laudabilem fuisse*. Bergh. Hahn a. a. O. P. II. S. 6.



macht ausdrücklich auf die Bedeutung, die diese Stelle Marcion hatte, aufmerksam, nur mit der irrigen Voraussetzung, Marcion sey von der *quæstio mali*, unde *ma-*  
*?* ausgegangen 1, 2. (vergl. De præser. haer. c. 51.). :  
*os Ponticus Deos offert — passus infelix hujus præ-*  
*ceptionis instinctum de simplici capitulo dominicae*  
*nunciationis in homines, non in Deos, disponentis*  
*impla illa bonae et malae arboris, quod neque bona*  
*los neque mala bonos proferat fructus — in creato-*  
*n interpretatus, malam arborem malos fructus con-*  
*item, scilicet mala, alium Deum praesumpsit esse*  
*iere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita*  
*Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius*  
*pure beniginitatis, ut diversae a creatore, facile no-*  
*m et hospitam argumentatus est divinitatem in Chri-*  
*suo revelatam, modicoque exinde fermento totam*  
*ei massam haeretico acrore decepit.* Was Marcion  
se Stelle besonders wichtig machen mußte, war eben  
ß, daß sie einen offen vor Augen liegenden Gegensatz  
Erscheinungen aussprach, und von diesen aus, als  
Wirkungen, auf die zu Grunde liegenden, ebenso ent-  
jengesezten, Ursachen zurückwies, also ganz den Gang  
zeichnete, welchen er selbst in der Ausbildung seines Sys-  
ms genommen hatte. Man kann daher mit Recht sa-  
en, daß, wie die übrigen Gnostiker von einem, außerhalb  
Christenthums liegenden, Standpunct auf das Chris-  
enthum kamen, so dagegen Marcion erst vom Christen-  
thum aus auf das kam, wovon die übrigen ausgingen:  
ß diesem das Erste war, war ihm das Letzte. Beide  
seile glaubten sich des wahren Begriffs des Christen-  
thums erst dadurch bemächtigen zu können, daß sie ihn  
ch dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum  
b Heidenthum bestimmten, während aber die andern in  
Verschiedenheit zugleich die Einheit in Betracht zogen,

Gnostiker theilte, daß er keinen klaren Begriff von dem Wesen des Christenthums sich bilden zu können glaubte, ohne sich vor allem die Frage beantwortet zu haben, wie sich das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen, insbesondere zum Judenthum verhalte, so wurde er von seinem, zu einer bestimmten Form ausgebildeten christlichen Bewußtseyn aus, zu der, seinem System eignen, dualistischen Auffassungsweise des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum, und der vorchristlichen Welt überhaupt, geführt. Je tiefer und lebendiger in ihm das eigenthümliche Wesen des Christenthums zum Bewußtseyn kam, desto größer mußte ihm der Gegensatz des Christlichen und Vorchristlichen, oder Nichtchristlichen erscheinen, wie er aber schon von Anfang an auf einem gnostischen Standpunct stand, sofern er das Christliche nur in seinem Zusammenhang mit dem Vorchristlichen und in seiner Vermittlung durch dasselbe auffaßte, so mußte er auch leicht geneigt seyn, solche gnostische Ideen sich anzueignen, die seiner dualistischen Ansicht von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthum zur Stütze dienten, und sogar die notwendige Grundlage derselben zu seyn schienen. Es ist sehr bezeichnend für Marcions gnostischen Standpunct, daß er gerade dasjenige, worin sein System, seiner äußern Form nach, am meisten mit den übrigen gnostischen Systemen zusammenstimmt, die Lehre von den beiden, den höchsten Gegensatz bildenden, Principien von dem Gnostiker Cerdon sich angeeignet haben soll. Die eigentlichen Elemente seines Systems, alles, was sich auf den Gegensatz des Christenthums und Judenthums bezog, hatte sich in ihm bereits gebildet, ehe er es durch die Annahme jener Principien in seiner Spitze vollends abschloß. Denselben Standpunct bezeichnet die von Marcion besonders hervorgehobene, und seinem ganzen System gleichsam als Motto vorangestellte Stelle Luc. 6, 40. f. Tertul-

und die Polemik Tertullians hat in dieser Hinsicht manche Blößen seines Systems glücklich aufgedeckt. Auf diese Polemik werden wir an einem andern Orte zurückkommen, hier hebe ich bloß das Eine hervor: Gehören die Menschen, als Geschöpfe des Welt schöpfer, nur dem Reiche des Welt schöpfer an, wie können sie ein Bedürfniß der Erlösung haben, oder auch nur auf irgend eine Weise fähig seyn, die von Christus geoffenbarte Idee des unbekannten wahren Gottes in sich aufzunehmen? Die Fähigkeit hierzu setzt ja ein ganz anderes Princip voraus, als ihnen der Demiurg ertheilen konnte, und die übrigen gnostischen Systeme lassen aus diesem Grunde die den Seelen inwohnenden Keime des pneumatischen Lebens aus dem Lichtreich in das Reich des Demiurg herabkommen, weßwegen es ihnen auch nicht möglich ist, einen absoluten Gegensatz des Christlichen und Vorchristlichen zu behaupten. Es findet sich zwar eine Anekdote, nach welcher es scheinen könnte, Marcion habe sich hierin den übrigen Gnostikern wieder mehr genähert. Nach Irenäus (I. 27, 3.) und Epiph. (Haer. XLII, 4.) soll er gelehrt haben, Christus habe bei seinem Hinabgang in den Hades den Cain, und die ihm ähnlichen, den Korah, Dathan, Abiram, ferner den Esau, die Sodomiten, die Aegyptier, und überhaupt alle Völker, welchen der Judengott unbekannt war, beseligt, den Abel aber, den Enoch, Noah, den Abraham und die übrigen Patriarchen, und die Propheten, und alle, welche dem Judengott gefielen, von dieser Seligkeit ausgeschlossen, weil sie den Welt schöpfer anerkannten, und seine Gesetze befolgten. Allein eine solche Folgerung ist hieraus nicht zu ziehen. Wenn auch Marcion die im N. T. am schlimmsten prädicirten um so mehr für geeignet hielt, an den wahren Gott zu glauben, so wollte er damit keineswegs behaupten, sie haben schon vor der Erscheinung Christi eine Kenntniß des wahren Gottes ge-

hielt Marcion nur die Verschiedenheit fest, die beiden entgegengesetzten Principien, die er an die Spitze seines Systems stellte, sollten nur dazu dienen, die beiden Seiten, die in seinem System einen unausgleichbaren Gegensatz bilden, auf immer auseinander zu halten, die andern gnostischen Systeme aber gingen von denselben Principien nur deswegen aus, um diesen Gegensatz sogleich in einem mittlern zu ausgleichen zu lassen. Hieraus erklärt sich alles, was das System tiefgedachtes, und was es verfehltes hat. Es ist eine kühne, großartige Idee, das Christenthum nur aus dem Gesichtspunct eines absoluten Gegensatzes, in welchem es zu allem vorchristlichen steht, aufzufassen. Ist das Christenthum, wofür unser christliches Bewußtseyn zeugt, die absolute Religion, so kann es auch von allem vorchristlichen nicht bloß durch einen graduellen Unterschied, sondern nur durch einen absoluten Gegensatz getrennt gedacht werden. Wie aber schon dieser absolute Gegensatz nur die eine Seite dieses Verhältnisses betrifft, und nicht ausschließt, daß das Christenthum auf der andern Seite auch wieder mit dem Vorchristlichen mehr oder minder nahe verwandt ist, so muß sich ein solches System in noch größere Widersprüche verwickeln, wenn der rein religiöse Gegensatz auf einen metaphysischen zurückgeführt, und an zwei einander gegenüberstehende Grundwesen angeknüpft wird, von welchen dem einen alles Geschaffene, Sichtbare, Materielle, dem andern alles Ewige, Unsichtbare, Reingestige zufällt. Diese beiden, so scharf getrennten Wesen, müssen doch irgendwo wieder in Einem Puncte zusammen treffen, und zur Einheit Einer Welt zusammengehen. Dem wie könnten sie sonst, wenn dieß nicht wäre, beide in die Sphäre eines und desselben Bewußtseyns fallen, und wenigstens in der Einheit des menschlichen Bewußtseyns Einwerden? Allein zur Auflösung aller, auf diese Frage sich beziehender, Schwierigkeiten hat Marcion nichts gethan.

Empfänglichkeit für die Idee des unbekannten Gottes klären lasse, wenn die Menschen nur Geschöpfe des Schöpfers sind, blieb völlig unbeantwortet. Ist der Schöpfer schlechthin der Schöpfer, so hat er auch die Menschen geschaffen, von ihm aber können sie Empfänglichkeit nicht erhalten haben. Hat er sie aber geschaffen (für welche Annahme sich nirgends eine Stütze findet), in welchem Verhältniß sollen wir sie höchsten Gott denken? Auf alle Fragen dieser Art sich aus Marcions System selbst keine Antwort gebend wie wir wissen nicht, wie er sich selbst solche Schwierigkeiten und Widersprüche löste. Psychologisch läßt sich zur Lösung des Räthsels nur dieß sagen, daß der Standpunct für sein System überhaupt nur in der Subjectivität des Bewußtseyns genommen werden kann. Wie im Bewußtseyn, wenn einmal die Idee des Christlichen erwacht ist, das Christliche vom Nichtchristlichen streng getrennt, so fixirte Marcion diesen Gegensatz nicht bloß durch Gegensatz des Christenthums und Judenthums, sondern auch den Gegensatz des wahren Gottes und des Welterschöpfers, des unbekannten und bekannten, des unsichtbaren und sichtbaren. Alle Widersprüche, auf welche dieser Dualismus führen mußte, sobald er in der Objectivität

---

lect. I. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πο-  
τα ὑπερῆ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἄρχει. So gering  
schätzte Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm  
noch ihr Monotheismus, in Vergleichung mit dem heidnischen  
Polytheismus, die relativ wahre und ursprüngliche Religion,  
nur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in  
keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunct des  
Christenthums aus fielen ihm Heidenthum und Juden-  
thum, in dem Einen Begriff des Vorchristlichen zusam-  
men.

Gott Einer: und auf diesem scheint Marcion auch hier absichtlich stehen geblieben zu seyn, und auf alle über das moralische Interesse der Menschen hinausgehende Speculationen verzichtet zu haben.“ Allein das moralische Interesse und die Abneigung gegen die Speculation dürfen wir doch wohl in einem System, das sich so entschieden zum Doketismus bekannte, nicht sehr hoch anschlagen. Richtiger werden wir wohl sagen: auf dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, auf welchem Marcion stand, konnte ihm das Verhältniß Christi zum höchsten Gott nur zur Selbstoffenbarung der Idee werden. Die äußere Scheinform, durch deren Vermittlung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Reflex der im Bewußtseyn hervortretenden Idee. Die äußere Offenbarung konnte für Marcion nicht dieselbe Bedeutung und Realität haben, wie für einen Praxeas und Noet. Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der *Deus per semet ipsum revelatus*, oder die sich selbst offenbarende Idee. Deswegen fehlen in Marcions System alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes. Alles, was andere Gnostiker über die Enzygien und Aeonen, und die damit zusammenhängenden Verhältnisse, in Beziehung auf das Wesen Gottes lehrten, konnte für Marcion nach der strengen Grenzlinie, die er zwischen Natur und Geist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren zog, keine Bedeutung haben. Auch bei jenem *manare de coelo* darf ohne Zweifel an kein Emanations-Verhältniß gedacht werden. Gott ist ihm schlechthin der Geist, der abstracte Geist, und was Gott als Geist ist, ist er für den Geist. Deswegen hatte sein ganzes System nicht, was Gott an sich ist, zum Gegenstand, sondern nur die Thatsache des Bewußtseyns, daß Gott sich selbst geoffenbart habe, oder der zuvor unbekannte Gott nun der bekannte geworden sey: *Scio, quo sensu novum Deum jactitent*, sagt Tertullian I, 9.; ag-

se Empfänglichkeit für die Idee des unbekannten Gottes erklären lasse, wenn die Menschen nur Geschöpfe des Welt schöpfers sind, blieb völlig unbeantwortet. Ist der Welt schöpfer schlechthin der Schöpfer, so hat er auch die Seelen der Menschen geschaffen, von ihm aber können sie keine Empfänglichkeit nicht erhalten haben. Hat er sie aber nicht geschaffen (für welche Annahme sich nirgends eine Bedeutung findet), in welchem Verhältniß sollen wir sie zum höchsten Gott denken? Auf alle Fragen dieser Art ist sich aus Marcions System selbst keine Antwort geben, und wir wissen nicht, wie er sich selbst solche Schwierigkeiten und Widersprüche löste. Psychologisch läßt sich wohl zur Lösung des Räthsels nur dieß sagen, daß der Standpunct für sein System überhaupt nur in der Subjectivität des Bewußtseyns genommen werden kann. Wie sich im Bewußtseyn, wenn einmal die Idee des Christlichen erwacht ist, das Christliche vom Nichtchristlichen streng heidet, so fixirte Marcion diesen Gegensatz nicht bloß durch den Gegensatz des Christenthums und Judenthums, sondern auch den Gegensatz des wahren Gottes und des Welt schöpfers, des unbekannten und bekannten, des unsichtbaren und sichtbaren. Alle Widersprüche, auf welche dieser Dualismus führen mußte, sobald er in der Objectivität

---

Sect. I. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πο-  
 ρηὰ ἀρχὴ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἀρχαί. So gering  
 auch Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm  
 doch ihr Monotheismus, in Vergleichung mit dem heidnischen  
 Polytheismus, die relativ wahre und ursprüngliche Religion,  
 nur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in  
 keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunct des  
 Christenthums aus fielen ihm Heidenthum und Juden-  
 thum in dem Einen Begriff des Vorchristlichen zusam-  
 men.

Gott Einer: und auf diesem scheint Marcion auch hier absichtlich stehen geblieben zu seyn, und auf alle über das moralische Interesse der Menschen hinausgehende Speculationen verzichtet zu haben.“ Allein das moralische Interesse und die Abneigung gegen die Speculation dürfen wir doch wohl in einem System, das sich so entschieden zum Doketismus bekannte, nicht sehr hoch anschlagen. Richtiger werden wir wohl sagen: auf dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, auf welchem Marcion stand, konnte ihm das Verhältniß Christi zum höchsten Gott nur zur Selbstoffenbarung der Idee werden. Die äußere Scheinform, durch deren Vermittlung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Refler der im Bewußtseyn hervortretenden Idee. Die äußere Offenbarung konnte für Marcion nicht dieselbe Bedeutung und Realität haben, wie für einen Praxeas und Noet. Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der *Deus per semet ipsum revelatus*, oder die sich selbst offenbarende Idee. Deswegen fehlen in Marcions System alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes. Alles, was andere Gnostiker über die Syzygien und Aeonen, und die damit zusammenhängenden Verhältnisse, in Beziehung auf das Wesen Gottes lehrten, konnte für Marcion nach der strengen Grenzlinie, die er zwischen Natur und Geist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren zog, keine Bedeutung haben. Auch bei jenem *manare de coelo* darf ohne Zweifel an kein Emanations-Verhältniß gedacht werden. Gott ist ihm schlechthin der Geist, der abstracte Geist, und was Gott als Geist ist, ist er für den Geist. Deswegen hatte sein ganzes System nicht, was Gott an sich ist, zum Gegenstand, sondern nur die Thatsache des Bewußtseyns, daß Gott sich selbst geoffenbart habe, oder der zuvor unbekannte Gott nun der bekannte geworden sey. *Scio, quo sensu novum Deum jactitent*, sagt Tertullian I, 9., ag-



*itione utique: quem agnitione novum opponunt, igno-  
re ante agnitionem demonstrant.* Auch die übrigen  
Gnostiker ließen zwar den höchsten Gott erst durch das  
Christenthum vollkommen offenbar werden, aber keiner in  
Marcions Sinne, weil sie schon vor dem Christenthum eine  
objectiv Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte  
annahmen. So ist es durchaus der Gegensatz des objecti-  
ven und subjectiven Standpuncts, wodurch das Verhält-  
niß Marcions zu den frühern Gnostikern bestimmt wird <sup>69</sup>).

In dem strengen Gegensatz, in welchen Marcion das  
Christenthum zu allem Vorchristlichen, und insbesondere  
zum Judenthum setzte, müssen wir zugleich eine absichtliche  
Opposition gegen den damals in der christlichen Kirche noch  
immer sehr vorherrschenden Judaismus sehen. Man hat  
an den in Kleinasien verbreiteten sinnlichen Chiliasmus er-  
innert, um aus der Antithese gegen denselben die Entste-  
hung eines Systems, wie das marcionitische ist, um so  
besser erklären zu können. Der Chiliasmus, und die Rea-  
ction gegen denselben, mag hier allerdings nicht vergessen  
werden, doch ist dieß nur eines der verschiedenen Momente,  
wie überhaupt in jener Zeit, in welcher bereits der Mono-  
theismus und die Differenz über die Osterfeier die öffent-

---

69) Auf diese Subjectivität seines Standpuncts läßt sich auch  
sonst noch manches Eigenthümliche Marcions beziehen. Wenn  
er den gewöhnlichen Unterschied zwischen den Katechumenen  
nicht anerkannte, mit Berufung auf Gal. 6, 6. (nach Hie-  
ronymus zu dieser Stelle Opp. Ed. Mart. Vol. IV. S. 252.),  
auch das weibliche Geschlecht für fähig zum Priesterthum  
hielt (Epiph. Haer. XLII. Föslg a. a. O. S. 71. Tert. De  
praeser. haer. c. 41.), so zeugt auch dieß davon, wie auf  
seinem Standpunct das religiöse Bewußtseyn unabhängig  
vom Aeußern und Objectiven seine Bedeutung nur in sich  
selbst haben sollte.

auf die große Wichtigkeit aufmerksam, die die Schlange durch ihren Eintritt in die Welt erlangt. Eine große Menge Menschen sey von ihm betrogen worden, und bis auf den heutigen Tag bestehe diese Schule des Betrugs. Diese Härese finde sich noch in Rom und in Italien, in Aegypten und in Pontus, Arabien und Syrien, in Cypren und in der Thebais, sogar in Persien und an andern Orten. *Μεγάλως γὰρ πονηρὸς ἐν αὐταῖς κατεσχυσεν τὴν ἀπάτην!* Wie zahlreich die Marcioniten auch noch im fünften Jahrh. besonders in Syrien waren, sehen wir aus Theodoret, welcher in seinen Briefen (Ep. 145.) nicht nur die Marcioniten mit den Arianern, Eunomianern, Apollinaristen zusammenstellt, sondern auch versichert (Ep. 113.), daß er in seiner Diocese allein gegen tausend Marcioniten bekehrt habe. Der bedeutende Erfolg, welchen auf diese Weise Marcions Thätigkeit hatte, setzt offenbar voraus, daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefen Grund im christlichen Bewußtseyn selbst hatte. In der That war auch seine Tendenz, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten, nicht bloß eine polemische, sondern zugleich eine reformatorische. Seine Antithese gegen das Judenthum stütze sich ja nur darauf, daß er das mit dem Judenthum noch so vielfach vermischte Christenthum nicht für das ächte und ursprüngliche halten konnte. So suchte er von der Basis seines christlichen Bewußtseyns aus zu bestimmen, was in den schriftlichen Urkunden des Christenthums ächt und ursprünglich sey, oder von Judaisiren herrühre (Dial. do r. in D. f. Sect. II.). Mag man dieses Verfahren Marcions Kritik oder Billführ nennen, in jedem Falle nahm er das Kriterium des Aechten und Unächten aus der Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns. Je mehr aber eine solche reformatorisch-polemische Tendenz<sup>72)</sup> zum Character des

72) Tert. L. 20.: *Ajunt* (die Anhänger Marcions) *Marcionem*

sehe Tendenz vorherrschend zu werden, so konnte er sich hier  
 um so mehr nicht nur eine günstige Aufnahme, sondern  
 auch einen bedeutenden Erfolg seiner Opposition gegen den  
 Jüdaismus versprechen. Aus dem Verhältniß, in welchem  
 Marcion anfangs zur römischen Kirche stand (der römischen,  
 nicht der pontischen Gemeinde brachte er nach Tertullian  
*De praeser. haer. c. 30.* das von Neander Genet. Entw.  
 S. 280. erwähnte Geldgeschenk), ist zu schließen, daß der  
 Haß, welchen man in der Folge an ihm nahm, nicht so-  
 wohl in seiner antijüdischen Tendenz, als vielmehr in den  
 gnostischen Ideen, die er damit verband, liegen mochte.  
 Alles, was uns sonst über Marcion bekannt ist, läßt uns  
 annehmen, daß er eine für jene Zeit höchst wichtige Er-  
 scheinung war. Die nicht unbeträchtliche Zahl seiner näch-  
 sten Schüler, die ebenso zahlreichen und bedeutenden Geg-  
 ner, die in der katholischen Kirche gegen ihn aufstun-  
 den<sup>71)</sup>, die Ausführlichkeit, mit welcher sie seine Lehren  
 widerlegen, der bittere Ton, in welchem sie von ihm re-  
 den, alles dieß zeugt hinlänglich von dem großen Eindruck,  
 welchen er auf seine Zeit gemacht hatte. Er wirkte sogar  
 noch lange nach seinem Tode fort. In dem *Dialogus de  
 recta in Deum fide* (Seot. I.) wird nicht nur Marcion  
 selbst Bischof genannt, sondern zugleich gesagt, daß auf  
 ihn, nachdem er gestorben war, viele marcionitische Bi-  
 schöfe gefolgt seyen. Epiphanius macht, ehe er auf die  
 Beschreibung der Härese Marcions übergeht, ausdrücklich

---

71) Ueber die uns bloß aus des Eusebius H. E. bekannten  
 Schriftsteller gegen Marcion und dessen Secte s. Danz De  
 Eusebio Caes. Jena 1815 S. 97. f. Auch Irenäus hatte  
 I, 27., wo er ihn nur kurz berührt, eine eigene Schrift ge-  
 gen ihn zu schreiben im Sinne: *quoniam et solus manife-  
 ste ausus est, circumcidere scripturas et impudenter su-  
 per omnes obrectare Deum.*

auf die große Wichtigkeit aufmerksam, die diese große Schlange durch ihren Eintritt in die Welt erlangt hat. Eine große Menge Menschen sey von ihm betrogen worden, und bis auf den heutigen Tag bestehe diese große Schule des Betrugs. Diese Härese finde sich noch jetzt in Rom und in Italien, in Aegypten und in Pontus, in Arabien und Syrien, in Cypern und in der Thebais, sogar in Persien und an andern Orten. *Μεγάλως γὰρ πονηρὸς ἐν αὐταῖς κατισχυὸς τὴν ἀπάτην!* Wie zahlreich die Marcioniten auch noch im fünften Jahrh. besonders in Syrien waren, sehen wir aus Theodoret, welcher in seinen Briefen (Ep. 145.) nicht nur die Marcioniten mit den Arianern, Eunomianern, Apollinaristen zusammenstellt, sondern auch versichert (Ep. 113.), daß er in seiner Diocese allein gegen tausend Marcioniten bekehrt habe. Der bedeutende Erfolg, welchen auf diese Weise Marcions Thätigkeit hatte, setzt offenbar voraus, daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefern Grund im christlichen Bewußtseyn selbst hatte. In der That war auch seine Tendenz, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten, nicht bloß eine polemische, sondern zugleich eine reformatorische. Seine Antithese gegen das Judenthum stütze sich ja nur darauf, daß er das mit dem Judenthum noch so vielfach vermischte Christenthum nicht für das ächte und ursprüngliche halten konnte. So suchte er von der Basis seines christlichen Bewußtseyns aus zu bestimmen, was in den schriftlichen Urkunden des Christenthums ächt und ursprünglich sey, oder von Judaisiren herrühre (Dial. de r. in D. f. Sect. II.). Mag man dieses Verfahren Marcions Kritik oder Willführ nennen, in jedem Falle nahm er das Kriterium des Aechten und Unächten aus der Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns. Je mehr aber eine solche reformatorisch-polemische Tendenz<sup>72)</sup> zum Character des

72) Tert. L. 20.: *Ajunt* (die Anhänger Marcions) *Marcionem*

Christenthums selbst gehet, das die ihm eigene, läuternde und reinigende Kraft von Anfang an dadurch bewährte, daß es alle von außen sich ihm anhängende Formen immer wieder zu durchbrechen, und sich immer reiner in seinem innersten Wesen zu erfassen suchte, desto weniger kann es befremden, daß Marcions Streben in so weitem Umfange Mißling und Auerkennung fand. Die im christlichen Bessersseyn sich aussprechende Ueberzeugung, daß das Christenthum etwas ganz anderes sey, als das Judenthum, mußte in Verbindung mit der in der Geschichte des Urchristenthums offen vor Augen liegenden Thatsache, daß der Apostel Paulus, der dem Marcion allein als Apostel galt (*tunc Apostolus Tert. IV, 34.*), sich über die übrigen Apostel erhob, und sogar in einem gewissen Gegensatz gegen sie stand, der Lehre Marcions immer neue Freunde gewinnen, und von demselben Standpunct aus, auf welchem er selbst ursprünglich stand, selbst seinen gnostischen Ideen, somit dem gnostischen Dualismus überhaupt, fortwährend zur Stütze dienen. Fassen wir von diesem Gesichtspunct aus, Marcions Erscheinung und Wirksamkeit auf, so sehen wir sie auf eine sehr lebendige und bedeutungsvolle Weise in die Entwicklungsgeschichte des Christenthums eingreifen. Aber derselbe Gegensatz, in welchem Marcion dem Christenthum seiner Zeit entgegentrat, um in echt reformatorischem Geist auf die ursprüngliche Idee des Christenthums zurückzugehen, und alles, was zwischen dem Urchristenthum und dem Christenthum seiner Zeit lag, als eine große Entartung und Verfälschung des reinen

---

*non tam innovasse regulam separationis legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse. — Nam et ipsam Petrum, ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensivos opponunt, quod non recto pede incaderent ad evangelii veritatem.*

Christenthums zu bekämpfen, mußte sich auf gleiche Maß auf das katholische und das gnostische Christenthum beziehen. Die ganze Gestalt seines Systems zeigt, wie wenig die frühern gnostischen Systeme, in welchen das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum noch so fern stand, seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten. So stellt sich uns im marcionitischen System nicht eine neue Form der Gnosis, sondern auch eine neue Etappe in der Entwicklungsgeschichte derselben dar; als eine neue, eigenthümliche Hauptform der Gnosis kann es in seinem historischen Zusammenhang mit den frühern gnostischen Systemen, durch welche es bedingt ist, aufgeführt werden. Auch diese nehmen, wie dieß zum Wesen Gnosticismus gehört, das Christenthum als die Negation des Heidenthums und Judenthums, aber diese Negation schien in ihnen nur auf eine unvollkommene Weise vollzogen, deßwegen ist dem marcionitischen System das Christenthum die reine, absolute, jede Vermittlung ausschließende, Abgrenzung alles Vorchristlichen, wie aber auch diese Aufhebung des Verhältnisses des Christlichen und Vorchristlichen noch eine neue Form hervorrief, zu welcher sie nur der Uebergang war, weil auch in ihr der sich fortbewegende Begriff der Gnosis noch nicht alle Momente ihrer Entwicklung durchlaufen hatte, wird die weitere Entwicklung zeigen.

---

### III. Die Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form der Gnosis.

Das pseudoclementinische System.

Es ist schon früher gezeigt worden, wie die bisher dargestellten Hauptformen noch eine dritte hervorrufen

Grundsätze in den Mund gelegt werden, welche, wie unläugbar nachweisen läßt, dem System Marcions wesentlich angehörten, und deßwegen unmöglich schon dem Magier auf dieselbe Weise aufgestellt worden seyn en. Sehen wir nun aber in dieser Beziehung den klaren Beweis vor uns, daß der Magier zum Träger fremder Lehren gemacht, und ihm überhaupt die Rolle des Gegners des Apostels Petrus in demselben weiten Sinne angewiesen ist, in welchem der pseudoclementinische Magier selbst keineswegs die aus dem N. T. bekannte, jüdische Person ist, so müssen wir von diesem Punkte aus nothwendig weiter zurückschließen, und können daher annehmen, daß alles, was dem Magier zugeschrieben ist, nur aus dem Gesichtspunct derselben ihm übertragenen Rolle besteht, wenigstens in dem Falle um so sicherer, wenn es auf andere uns bekannte Lehren der Gnostiker ohne große Schwierigkeit zurückführen läßt. Um jedoch diese Frage in einem größerm Grade von Bestimmtheit beantworten zu können, müßten wir aus andern, von diesen Homilien unabhängigen Quellen genauere Kenntniß von der Person und Lehre des Magiers haben. Allein solche Quellen fehlen uns. So vielfach von dem Magier Simon, als dem Urvater und Stammvater aller Häretiker und der gnostischen Lehren besonders in der Geschichte der ältesten Häresen die Rede ist, und so wenig nach einigen Zeugnissen bezweifelt werden zu können scheint, daß er und sein Nachfolger Petrus noch eine, noch einige Zeit fortbestehende, Partei ausgegeben haben, so können wir doch kaum einige Schritte über die in der Apostelgeschichte gegebenen Nachrichten hinauswagen, und es dringt sich bei der Vergleichung der Hauptschriftsteller über ihn die Ueberzeugung auf, daß er die große historische Bedeutung, die ihm gewöhnlich gegeben wird, in keinem Fall schon ursprünglich zukam, sondern erst in der Folge erhielt. Betrachten wir

ihn von diesem Gesichtspunct aus etwas näher, so ist allem wenigstens sehr begreiflich, wie eben das, was nach dem N. T. als das Ursprüngliche in ihm voraus müssen, der Anknüpfungspunct für das in der Folge ihn übertragene werden konnte. Nach Ap. Gesch. 8 behauptete er von sich, μέγας τις εἶναι, oder wie das Samariens ohne Zweifel in demselben Sinne von ihm ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη zu seyn, d. h. eine carnation der höchsten substantziellen Kraft Gottes. mit möchte ich zunächst verbinden die in den Clemen wiederholt vorkommende Behauptung, er sey der Ἐκ Θεοῦ, wird Hom. II, 22. von ihm gesagt, νομιζέσθαι νωτάτη τις εἶναι δύναμις, καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ (die höchste auch über den Weltseiner erhabene Kraft), ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνέμενος ἐστῶτα προσαγορεύει. Ταύτῃ δὲ τῇ προσηγορίᾳ κεχρηται, ὡς δὴ στησόμενος αἰεὶ, καὶ αἰτίαν φθετὸ τοῦ σώματος πεσεῖν, οὐκ ἔχων. Dieselbe Behauptung ist Clemens von Alexandrien (Strom. II, 11.) den Anhängern Simons zu. Clemens sagt hier, daß der Verstand als unwandelbar bleibende, die Seele führende und regierende Princip, der Steuermann derselben heißen: denn durch etwas unwandelbares könne man zum Unwandelbaren gelangen. So wollen nun auch die Simonianer, den Göttern, welchen sie verehren, so viel möglich ähnlich den (τῷ Ἐστώτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι τὸν πόνον). Sey es, daß Simon selbst sich so nannte, sei daß bloß seine Anhänger durch dieses Prädicat bestimmt bezeichnen wollten, was sie unter ihm sich dachten. Name sollte im Ganzen dasselbe ausdrücken, was die Simonianer in Christus verehrten, das höchste göttliche Princip durch welches alles geistige Leben in seinem Seyn und Stand erhalten wird, den unwandelbaren, über alles geistige erhabenen, Hort des Lebens. Deswegen r



on als *Λόγος* auch Christus genannt, und überhaupt  
 der Begriff durch verschiedene Benennungen bezeich-  
 net wie wir aus des Hieronymus Comment. in Matth. c. 24.  
 p. Ed. Mart. Vol. IV. S. 114.) sehen, wo aus einer  
 gnostischen Schrift der Simonianer die dem Simon beiges-  
 rihten Worte angeführt werden: *ego sum vermo Dei, ego*  
*speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego*  
*in Dei.* Nichts anders als eben dieß liegt auch in  
 der Behauptung, die Irenaeus I, 23. dem Simon beilegt:  
 sey derselbe, der in Judäa als Sohn erschienen, in Sas-  
 sien als Vater herabgestiegen, und zu den übrigen Völ-  
 kern als heiliger Geist gekommen sey, womit nur  
 gesagt werden konnte: an und für sich sey es die  
 Offenbarung Gottes, wenn auch die Namen und For-  
 men verschieden seyen; wie das Christenthum selbst von der  
 Erscheinung des Sohns die Wirksamkeit des Geistes un-  
 scheidet, obgleich das Wesen der Offenbarung dasselbe  
 sey, so sey man durch das Christenthum selbst berechtigt,  
 den Christus zur Seite zu setzen, und ihn, als Reprä-  
 sentanten des höchsten Gottes, Vater zu nennen, wie sich  
 Christus in demselben Sinne Sohn nannte. Muß uns  
 bei diesen Behauptungen höchst zweifelhaft bleiben,  
 ob etwa dem Magier selbst angehören mag, so kann man  
 andern, was er gelehrt haben soll, noch weit weniger  
 Zweifel seyn, daß es erst in der Folge auf ihn übertragen  
 worden ist. Es gilt dieß vor allem von dem Verhältniß,  
 das er zur Helena, als seiner Gattin, gesetzt wird. Nach  
 den Elementinen (Hom. II, 25.) sagte er selbst, die Helena  
 sey vom höchsten Himmel in die Welt herabgekommen, sie  
 sey die Herrin, die Allmutter, Substanz und Weisheit,  
 die sie haben die Hellenen und Barbaren gestritten, durch  
 ein Scheinbild der Wahrheit getäuscht, denn die wahre  
 Helena sey damals bei dem höchsten Gott gewesen. Durch  
 solche, mit hellenischen Mythen ausgeschmückte, allegorische  
 Sätze, die christliche Gnostik.

Dichtungen, wird hinzugesetzt, und durch viele, Erstaunen erregende, magische Wunder, suche der mit der Helena umherreisende Magier die Menschen zu täuschen. Ausführlicher finden wir diesen Mythos bei Irenäus (I, 20.) und Epiphanius (Haer. XXI.) erzählt. Ich habe das Verhältniß dieser verschiedenen Erzählungen, und die Hauptidee, die wir in ihrem Inhalt voraussetzen haben; schon in meiner Darstellung des manichäischen Religionsystems (S. 467. f.) untersucht. Nach den Resultaten dieser Untersuchung werden der Helena des Magiers Simon dieselben Züge beigelegt, mit welchen wir schon früher die Sophia Achamoth als eine Hauptperson der gnostischen Systeme kennen gelernt haben, und die verschiedenen Momente des Verhältnisses, in welchem Simon zur Helena steht, die Syzygie, welche beide als die höchsten Principien bilden, der täuschende Hinabgang der Helena in die untere Welt, die dadurch erst mit den ihr angehörenden Mächten ins Daseyn kommt, die Erscheinung Simons, um die unten festgehaltene, und durch Leiden und Misshandlungen aller Art so tief erniedrigte Helena zu befreien und wieder zurückzuführen, sind dieselben Momente, durch welche sich die früher dargestellten gnostischen Systeme hindurchbewegen. Es ist daher klar, daß diejenigen Züge, die man aus den gnostischen Systemen im Ganzen als die allgemeinsten und am meisten charakteristischen abstrahirte, auf den Magier übergetragen worden sind<sup>74</sup>). Gab es nun wirklich eine

---

74) Am auffallendsten zeigt die Darstellung des Irenäus I, 23., bei welcher sich diese Ansicht von selbst aufdringt: *Simon — Helenam quandam — secum circumducebat, dicens, hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mens concepit, angelos facere et archangelos. Hanc enim Entoiam exsiliatam ex eo, cognoscentem, quae vult pater ejus, degrading ad*

artei von Simonianern, die sich zu den ihr zugeschriebenen Lehren bekannte, so konnte sie ihren Lehrbegriff nur

*inferiora, et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem genuerunt eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam putari esse. Ipse enim se in totum ignoratum ab ipsis: Enneiam autem ejus detentam ab iis, quae ab ea emissae sunt potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, uti non recurreret suum ad suum patrem, neque adde sit et in corpore humano includeretur, et per secula soluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora (vergl. oben S. 156.). Fuisse autem eam et in illa Helena, propter quum trojanum contractum ut bellum: quapropter et Stesichorum, per carmina maledicentem eam, orbatum oculis, post deinde poenitentem et scribentem eas, quae vocantur, palinodias, in quibus hymnizavit eam, rursus vidisse. Transmigrantem autem de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem in novissimis etiam in fornice prostitisse, et hanc esse perditam ovem. Vergl. Tertull. De an. c. 34. Man könnte vermuthen, erst durch den Verfasser der pseudelementischen Homilien sey die Sage von Simon und der Helena in der Gestalt, in welcher wir sie bei Irenaeus und andern finden, ausgebildet und in Umlauf gebracht worden. Allein auch in der größten Apologie Justins, die ohne Zweifel älter ist, als diese Homilien, finden sich die wesentlichen Züge derselben. Beinahe alle Samaritaner, sagt Justin u. s. D. c. 26., und auch einige unter den übrigen Völkern verehren den Simon als ihren ersten Gott, und von einer gewissen Helena, die damals überall mit ihm umhertele, vorher aber eine öffentlich sich preisgebende Hure war, sagen sie, sie sey sein erster Gedanke (ἰρροια) gewesen. Es ist bekannt, welchen Irrthum sich Justin zu Schulden kommen ließ, wenn er in eben dieser Stelle behauptet, denselben Samaritaner Simon, welcher unter Claudius nach Rom*

den schon früher vorhandenen gnostischen Secten nachbildet haben. Aber weit wahrscheinlicher möchte die B

gekommen sey, haben die Römer als einen Gott durch eine Bildsäule geehrt, die sie ihm auf einer Insel in der Tyrit mit der Inschrift: Σίμωνι θεῷ σάνκτω (Simoni Deo sanc errichteten. Es leidet keinen Zweifel, daß sich diese Bildsäule nicht auf den Magler Simon, sondern den alten römischen Gott Semo Sancus, oder Fidius-Hercules (Ov Fast. VI, 214.) bezog. Aber sehr natürlich schließt sich daran auch die Vermuthung an, daß sich diese Verwechslung auch noch weiter rückwärts verfolgen läßt. Der Gott Simeon ist auch ein altorientalischer Gott, der in den vorderasiatischen Ländern, besonders in Phönicien, auch in Aegypten vielfach verehrte Sonnengott Herakles. (Daher Semeiocrates soviel als Herakles-Harpocrates. Vergl. Jablonski Opusc. T. II. Dissert. De terra Gosen. S. 196. f. Erennius Dionysus S. 141. Symb. und Myth. Bd. I. S. 326.). Womit dem orientalischen Semei stammt der abgeleitete Name Simeon, wie von der verwandten Form ΣΩΜΩΝ der Name Simson. Der hebräische Simson ist offenbar das leibhaftige Abbild jenes Herakles, selbst bis auf die Säulen. Auch Richter c. 16, 25. Hieraus läßt sich nun der Ursprung der meisten, mit der Person des Maglers Simon verbundenen Vorstellungen sehr einfach erklären. Simon wurde als εἰστής als der Stehende, verehrt. Es ist dieß dasselbe Prädikat, das auch dem Herakles beigelegt wird, wenn man sich ihn als Säulengott dachte. Die Säule ist ja das bekannte Symbol des Herakles, und zwar gerade in denjenigen Ländern, mit welchen Samaritanen in nahem religiösen Zusammenhang stund. In dem Tempel des Herakles in Tyrus standen, wie Herodot aus eigener Anschauung berichtet (II, 44) στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀνέκθου, ἡ δὲ σμαράγδου λίθι λαμπρόντος τὰς νύκτας μέγαθος (Vielleicht waren die beiden Säulen Symbole der Sonne und des Mondes, des Umlaufs auf ihrer Bahn bei Tag und bei Nacht). Aus der Stadt Tyrus war, wie Irenäus, Tertullian, Epiphanius und a

nuthung seyn, daß in jedem Falle derjenige Theil ihrer Lehre, welcher das Verhältniß Simons zur Helena betrifft, eine

dere ausdrücklich bemerken, die Gattin Simon's, die ihn begleitende Helena. Sie ist schon wegen der Beziehung, die ihr auf die altgriechische Helena gegeben wird, die Mondsfrau. Es wird aber auch überdieß in den pseudoclementinischen Homilien (II, 23.) gesagt, daß sie in der Zahl der dreißig ἑσπεροι ἄνθρωποι, die den λόγος μηνιαῖος σαλήνης darstellen, die Unvollkommenheit des Mondmonats andeuten sollte. In den Recognitionen (II, 14.) ist sie geradezu *Luna* genannt. Neben der Sonne wurde in jenen Ländern überall auch der Mond verehrt. Jene weibliche Naturgotttheit, die in Syrien und Phönicien, unter verschiedenen Namen, besonders unter dem Namen Astarte verehrt wurde (von griechischen Schriftstellern Here, Aphrodite, Artemis genannt) war hauptsächlich auch Mondsgöttin. *Ἀστάρτην δ' ἐγὼ δοκίω Ἀληναίην ἑμμεναι*, sagt Lucian *De Dea Syr.* c. 4. Da man sich Sonne und Mond als geschlechtlich verbundene Wesen dachte, und den Mond insbesondere als das Princip der Zeugung und Geburt (*Plut. De Is. et Os.* c. 41.), daher auch als Buhlerin, wie die berühmte Paspheae (*Crenzer Symb. und Myth.* IV. S. 96.), so hatte man auch schon darin einen Anlaß, die Helena des Magiers für eine Buhlerin zu halten. Auch die Hure, zu welcher sich Simon gesellt, Buch der Richter 16, 1. f., ist hier nicht zu übersehen. Ja selbst das schon ganz gnostische Prädicat, das der Helena gegeben wird, wenn sie die *ἑνοια* Simons gewesen seyn seyn soll, schloß sich vielleicht an etwas Verwandtes in jenen Mythen an. Plutarch wenigstens unterscheidet (*De Is. et Os.* c. 41.) Sonne und Mond so: τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν (Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ σαλήνῃ τὸν Ἑρμῆν· λόγου γὰρ ἔργοις κοῖται καὶ σοφίας τὰ τῆς σαλήνης, τὰ δὲ ἡλίου πλεγμαῖς ὑπὸ βίας καὶ φώμης περιεσπόμενα. Der Mond ist also die Intelligenz, die Sonne die Kraft und Stärke, wie ja Simon sich die δύναμις μεγάλη genannt haben soll. Nach allem diesem ist mir sehr wahr-

in der katholischen Kirche entstandene Parodie des Gnosticismus war, die besonders die Absicht hatte, solche

scheinlich, daß der Magier Simon, wer er auch ursprünglich gewesen seyn mag (denn seine reelhistorische Persönlichkeit ist mir selbst in der Apostelgeschichte noch keine ganz ausgemachte Sache), mit dem alten Landesgott Samariums, jenem orientalischen Sonnengott Sem-Herakles, welcher ohne Zweifel auch damals noch in Samarien von dem heidnisch-gesinnten Theile des Volks verehrt wurde, identificirt worden ist. Als Repräsentant und angebliche Incarnation des Sonnengotts war er so ganz passend der Repräsentant der heidnischen Religion, mit welcher die christliche als Gegnerin und Ueberwinderin in Samarien zusammentraf. Gewiß verdient Justin, ein geborener Samaritaner, allen Glauben, wenn er von Simon a. a. O. sagt: σχεδὸν πάντες Σαμαρεῖς — ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκείνον ὁμολογοῦντες προσκυνοῦσιν, nur sind es bloß die Kirchenlehrer, die dem Landesgott sogleich ihren Magier unterschleichen. Die Worte der Apostelgeschichte selbst 8, 9.: Simon sey gewesen ἐξιστῶν τὰ ἔθνη τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν· ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτος ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη· προσεῖχον δὲ αὐτῷ, διὰ τὸ ἰκανῶ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς, können sie nicht geradezu als Beschreibung des herrschenden Landescultus genommen werden? In Samarien war sicher auf dem Lande noch sehr viel heidnisches. Vom Lande aber sollten, wie ausdrücklich gesagt wird, Simon und Menander herkommen, jener aus dem Dorfe Gitton, dieser aus dem Dorfe Kapparetāa. Just. a. a. O. Die drei angeblichen, samaritänischen Sectenstifter, Dositheus, Simon und Menander, sind immer wieder dasselbe Wesen. Der eine fällt, wenn der andere steht (Pseudoclem. Hom. II, 24. ὁ Δωσίθεος, ἐκείνου σιάνιος, αὐτὸς πεσὼν ἐτελεύτησεν), wie in Aegypten Osiris, Typhon und Horus abwechselnd herrschen und gestürzt werden. Ohne Zweifel wurde eben dieselbe Idee des die Erde umkreisenden, von Morgen nach Abend wandernden, Son-

des Gnosticismus, in welchen sich am meisten die so oft schuldgegebene Verwandtschaft mit dem Heidenthum oder Hellenismus zu erkennen gab, mit den grellsten Farben hervorzuheben, Züge, die zwar an und für

Angottes die Veranlassung der Fiction, Simon sey dem Apostel Petrus, dem Herold des neuen Glaubens, von Land zu Land, bis ins ferne Abendland, in die Stadt Rom vor-gezogen. Als Repräsentant des alten, nun im Licht des neuen Glaubens, in seiner Falschheit erschienenen Glaubens, konnte er natürlich nur Magier und Zauberer seyn, und wie es eine Zeit gab, in welcher das Heidenthum als ein, in historischen Formen für indifferent erklärender, Spukre-thum sich mit dem Christenthum amalgamiren wollte, so läßt ein solcher Zug theils schon aus dem mit dem Christen-thum so leichten Kaufe sich abfindenden Simon der Apostel-geschichte hervor, theils noch bestimmter aus der obigen Angabe des Irenäus, nach der Lehre der Simonianer sey der Sohn in Judäa, der Vater in Samarien, der heil. Geist unter den heidnischen Völkern eine und dieselbe Gottheit gewe-sen. Will man aber sich auf die von den Kirchenlehrern als eine Secte ihrer Zeit erwähnten Simonianer für die historische Realität des Magiers berufen, so bedenke man nur was Irenäus sagt I. 27, 4.: *Omnes, qui quoquo modo adul-terant veritatem, et praeconium ecclesiae laedunt, Si-monis, Samaritani magi, discipuli et successores sunt. Quamvis nonificentur nomen magistri sui ad sedu-ctionem reliquorum, attamen illius sententiam docent,* d. h. eine Secte der Simonianer gab es in der Wirklichkeit nie, weil aber einmal Simon der Erzhäretiker war, so mußte es, solange es Häretiker gab, auch Simonianer ge-ben. Ebenso ist zu verstehen, was Eusebius H. E. II, 1. III, 26. von den Simonianern und Menandrianern sagt, daß sie sich heimlich in die Kirche einzuschleichen suchen. Die verwerflichsten Secten waren, in der Ansicht der Kirchenleh-rer, eine neue Gestalt des in verschiedene Formen sich hüllenden Stammvaters aller Häresen.

sich ein treues Bild des Gnosticismus gewähren, aber mit den auf sie aufgetragenen Farben, denselben zu höchst auffallenden, dem Geiste des Christenthums scheinlich widerstreitenden, Erscheinung machen. Wie Simon als *Εστώς* sich mit dem höchsten Gott selbst identificirte, so sollte er nun selbst der Urvater der griechischen Systeme seyn. Wollte man ihm nach der Idee der Ägypten eine Gattin beigesellen, welche alle Eigenschaften der Sige und Ennoia, der obern und untern Sophia, die in Grunde alle in Einen Begriff zusammenfallen, in sich vereinigte, so konnte dazu keine passendere Person aus der ganzen griechischen Mythologie gewählt werden, als Helena, mit welcher in der That schon in der griechischen Mythologie Ideen verbunden sind, die auf eine innere tiefli- gende Verwandtschaft des Gnosticismus mit der orientalisch griechischen Religionslehre hindeuten (Vergl. das manich. Rel. syst. a. a. D.). Es kann nur als eine Fortsetzung derselben Parodie angesehen werden, wenn Simon zu- sogar zum griechischen Zeus gemacht, und die Helena in dasselbe Verhältniß zu ihm gesetzt wurde, in welchem nach dem griechischen Mythos die Athene zu Zeus stand. *Im- ginem quoque, sagt Irenäus I. 34, 4., Simonis habent factam ad figuram Jovis, et Helenae, in figuram M- nervae, et has adorant* (Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 3. Sollte die Helena die Ennoia des Urvaters seyn (die *pr- ma mentis ejus conceptio*, die *ennoia exsilientis ex ci- tren. a. a. D. c. 2.*), so war sie der dem Haupte des Zeus entsprungenen Metis-Athene vollkommen ähnlich.

Um nun auf die clementinischen Homilien und auf die Frage, welche Stelle das in ihnen enthaltene System in der Geschichte der Gnosis einnimmt, zurückzukommen so zeigt sich uns das Oppositionsverhältniß, in welchem sie sich zur Gnosis überhaupt setzen wollten, vor allem, auf eine sehr unzweideutige Weise, in der dem Magier Simon



n Repräsentanten derselben übertragenen Rolle. Wohl finden wir diese Opposition gegen diejenigen, die wir zur ersten Hauptform der Gnosis rechnen müssen glauben, nicht weiter ausgeführt, man bemerkt mehr deutlich, daß sie bereits außerhalb des Geistes liegen, in welchen man durch diese Homilien gestellt wird, um so mehr aber concentriren sie die Kraft ihrer Opposition gegen das marcionitische, in welchem, wie aus allem erhellt, was wir zu beziehen haben, die Gnosis jener Zeit noch festes Leben und ihre eigentliche Stärke zu haben. Marcion ist es also, welchen der anonyme Verfasser dieser Homilien auf eine ebenso anonyme Weise Person des Magiers Simon, als seinen eigentlichen bestreitet<sup>75</sup>), und wir müssen demnach, um dem gnostischen System näher zu kommen, vorerst die marcionitische Seite desselben ins Auge fassen, da dieses System seine eigene positive Grundlage erst dadurch gewinnen konnte, daß es den marcionitischen Dualismus aufzuheben und widerlegte. Indem wir daher in diese Punkte eingehen, ist zugleich nachzuweisen, daß die dem Simon beigelegten, und von dem Verfasser dieser Homilien in der Person des Apostels Petrus bestrittenen Lehren eigentlich marcionitische Lehren sind.

---

Demnach soll jedoch nicht gesagt werden, daß alles, ohne Unterschied, was dem Magier in diesen Homilien beigelegt ist, geradezu für echt marcionitisch gehalten werden darf.

Es gilt dies namentlich von den Hom. III, 2. XVIII, 4. und den zugeschriebenen Vorstellungen, die sich nicht als marcionitisch, aber auch überhaupt nicht bestimmter als gnostisch zu beweisen lassen, und wohl dem Verfasser dieser Homilien dazu dienen sollten, die marcionitische Lehre noch polytheistischer, als sie an sich schon ist, erscheinen zu lassen. Vgl. das manich. Rel. syst. S. 343.

Die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Welt-  
schöpfers, die der Magier Simon wiederholt geltend macht  
(Hom. II, 22. besonders XVIII, 1. 11.: *φημι τινα ἑνὸς  
μας ἐν ἀπορρήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι, καὶ αὐτὸν ὡς  
δημιουργῶ*), ist bei den Gnostikern, von welchen hier  
die Rede war, so allgemein, daß wir erst in den Benden  
sen, auf die sie gestützt wird, eine nähere Beziehung auf  
das System Marcions finden können. Unverkennbar man-  
ichionitisch ist nun aber in dieser Beziehung

1. die dem Magier beigelegte Behauptung, daß der  
höchste Gott, weil ihm vorzugsweise die Eigenschaft der  
Güte zukommt, nicht gerecht genannt werden dürfe. Ist  
der Weltgeschöpfer auch der Gesetzgeber, sagt der Magier in  
der Hauptstelle, die davon handelt (Hom. XVIII, 1.),  
ist er als Gesetzgeber gerecht, als gerecht nicht gut, um  
weil er nicht gut ist, ein anderer als derjenige, welche  
Jesus in dem Ausspruch Matth. 19, 17. verkündigt: *ὁ ἀ-  
γαθὸς εἰς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Der Ge-  
setzgeber kann nicht zugleich gut und gerecht seyn. Dagegen  
sucht Petrus zu zeigen, daß beide Begriffe einander nicht  
ausschließen. Die Güte bestehe im Mittheilen, und man  
könne nicht sagen, daß Gott nur dann gerecht sey, wenn  
er den Guten Gutes, den Bösen Böses zu Theil werde  
lasse. Wenn er den Bösen das Zeitliche gewähre, für den  
Fall, daß sie sich bekehren, den Guten das Ewige, für  
den Fall, daß sie beharren, so sey seine Gerechtigkeit, so  
fern er allen gibt, denen aber, die sich auszeichnen, seine  
Gnade schenkt, zugleich Güte, und um so mehr, wenn er  
den Sündern, die sich bekehren, die Sünden erläßt, und  
wenn sie gut handeln, ihnen auch das ewige Leben zusch-  
chert. Richtet er aber am Ende, und vergilt er jedem nach  
seinem Verdienst, so ist er gerecht. Seiner Natur nach ist  
daher, wie Hom. IV, 13. gesagt wird, der Eine Gott  
und Weltgeschöpfer sowohl gut als gerecht, gut, sofern er

Die ihre Sünden bereuen, sie erläßt, gerecht, sofern nach der Reue jedem so vergibt, wie seine Thaten es verdienen. — Würde man mit dem Samaritaner Simon nicht zugeben, daß Gott gerecht sey, so könnte es gar keine Ungerechtigkeit geben, weil, was in der Wurzel des Übels ist, auch in der Natur des Menschen, als der Frucht derselben, nicht seyn kann. Gibt es aber keine Gerechtigkeit, so kann es auch keine Ungerechtigkeit geben. Hom. 14.

2. Aus dem Gegensatz, welchen Marcion zwischen der Gerechtigkeit und der Liebe annahm, leitete er den Gegensatz zwischen der Liebe und der Furcht ab, oder die Behauptung, die wahre Religion nicht in der Furcht, sondern nur in der Liebe bestehe. Darauf bezieht sich die Polemik der Montanisten Hom. XVII, 11. Behauptet man, läßt der Verfasser derselben seinen Petrus sagen, daß man Gott nicht fürchten, sondern lieben soll, so gebe ich es zu, aber es kann es jeder nur durch das gute Bewußtseyn des gerechten Handelns bringen, das Rechtshandeln aber kommt aus der Furcht. Man sagt zwar, die Furcht erschüttere das Gemüth, ich aber sage, sie erschüttert es nicht, sondern ordnet und befehrt es. Man könnte vielleicht mit Recht sagen, wir sollen Gott nicht fürchten, wenn wir Menschen nicht vor so vielem andern fürchteten. Wer also von uns verlangt, wir sollen Gott nicht fürchten, soll uns von allem, was wir sonst fürchten, befreien, kann er das nicht, so lange er uns unsere Furcht, da uns die eine Furcht vor der Gerechtigkeit von tausend Gegenständen der Furcht befreit. Wenn wir aus Furcht vor dem allsehenden Gott das Böse thun, so können wir im Frieden leben. Sind wir gutgesinnte Knechte des wahren Herrn, so sind wir übrigen frei. Ist es nun einem möglich, ohne Gott zu fürchten, nicht zu sündigen, so fürchte er sich nicht, weil die Liebe ihn nicht thun lassen wird, was ihm nicht ge-

fällt. Daß wir ihn fürchten sollen, ist geschrieben, wir ihn lieben sollen, ist befohlen. Beides verhält si einander nach der Beschaffenheit eines jeden. Für muß man ihn, weil er gerecht ist, nicht sündigen muß aber, sey es aus Furcht oder Liebe. Wie Wasser löscht, so dämpft die Furcht die Begierde des Bösen. Furchtlosigkeit lehrt, fürchtet sich selbst nicht, wer sich nicht fürchtet, glaubt auch kein Gericht, und läßt Begierde stärker werden.

3. Dieselben Vorwürfe, welche Marcion dem Schöpfer als einem schwachen und beschränkten, turg gen und characterlosen Wesen machte, werden ihm au dem Magier Simon gemacht, und daher von Petri antwortet. Simon will beweisen (Hom. III, 38.), der von welchem man gewöhnlich rede, sey nicht die h allmächtige Vorsehung, denn er wisse ja die Zukunft voraus, sey unvollkommen, von Mängeln und Bedi sen nicht frei, nicht gut, und so vielen leidensvolle ständen unterworfen. „Läßt sich dieß, wie ich beh aus der Schrift beweisen, so muß es auch ohne die E einen andern geben, der die Zukunft voraus kennt, kommen von Mängeln und Bedürfnissen frei, gut und alle leidende Zustände ist. Bei demjenigen aber, w du den Welterschöpfer nennst, ist gerade das Gegenthe allem diesem der Fall. Wird denn nicht der nach s Bilde geschaffene Adam blind geschaffen und von ih sagt, er habe keine Kenntniß des Guten und Böse hab? Und er wird als Uebertreter erfunden, und au Paradiese verstoßen und mit dem Tode bestraft. E sagt sein Schöpfer, weil er nicht überallhin sieht, b Zerstörung von Sodom (Gen. 18, 21.): „kommt wollen hinahsteigen und sehen, ob sie nach dem Ge das vor mich gekommen, völlig gethan, oder ob nicht will ich wissen.“ Hiemit gibt er selbst einen Beweis

unwissenheit. In demjenigen, was er über Adam sagte (Gen. 3, 22.): „wir wollen ihn hinaustreiben, damit nicht seine Hand ausstrecke nach dem Lebensbaum, und davon esse, und auf immer lebe,“ beweist eben dieß „daß er nicht“ seine Unwissenheit und was er hinzusetzt: „esse und auf immer lebe,“ sein neidisches Wesen. Und wenn es in der Schrift heißt (Gen. 6, 6): „da bedachte Gott, daß er den Menschen geschaffen hat,“ so spricht sich hierin sowohl Neue als Unwissenheit aus. Denn das bedenken ist ein Ueberlegen, wodurch einer, weil er das, was er wünscht, nicht weiß, das Ende genau zu erforschen sucht, oder was ihm nicht nach Wunsch gegangen ist, beklagt. Und was weiter in der Schrift steht, daß er einen Fäulnigeruch roch (Gen. 8, 21.), beweist, daß er Bedürfnisse hat, und daß er sich am Opferdampf von Fleisch ernährt, daß er nicht gut ist. Und daß er versucht, wie es in der Schrift heißt: „und der Herr versuchte Abraham,“ beweist, daß er böse ist, und den endlichen Ausgang nicht kennt.“ So suchte Simon aus vielen Stellen der Schrift zu beweisen, daß der Gott der Schrift ein allen möglichen Schwachheiten unterworfenen Wesen ist. Ist das, was in der Schrift von dem Weltsohn gesagt ist, wahr, behauptet Simon (c. 41.) so kann er nicht der höchste Gott sein, sondern er ist ein mit aller Schlechtigkeit behaftetes Wesen (*οὐκ ἔστιν τῶν ὀλῶν ἀνώτερος, κατὰ τὰς χάρις πάσῃ ὑποκείμενος μοχθηρίᾳ*).

Die Vergleichung mit der oben (S. 242.) nach Tertullian geschilderten Polemik Marcions gegen die alttestamentliche Religionslehre zeigt von selbst, wie alle diese Argumente mit den marcionitischen theils wörtlich zusammenstimmen, theils wenigstens denselben Geist verrathen. Die Widerlegung derselben mußte für einen Schriftsteller, welcher, wie der Verfasser der Clementinen, sich soviel möglich auf den alttestamentlichen Standpunkt stellte, ebenso

wichtig als schwierig seyn. Um so merkwürdiger ist aber auch ebendesswegen die von ihm versuchte Ausgleich des alttestamentlich-jüdischen Interesses mit dem rationalistischen oder gnostischen, das sich gerade hier sehr scharf bei ihm geltend machte. Er verfährt dabei methodisch, indem er seinen Petrus gegen Simon erst bemerken läßt: „Wenn auch alles, was die Schrift unwürdiges enthält, wahr wäre, so folgt doch doch noch nicht, daß Gott wirklich ein so höchst unvollkommen und schlechtes Wesen sey, weil die Schrift auch so anderes enthält, was mit den von Simon angeführten Stellen in geradem Widerspruch steht. Es kann daher in jedem Falle nur entweder das eine oder das andere seyn, und man kann nur das in der Schrift für wahr halten, was mit dem von Gott vollbrachten Acte der Schöpfung zusammenstimmt, und was ihm widerstreichen muß falsch seyn. Sagt man, Adam sey blind gewesen, wozu hätte ihm Gott verboten, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen? Will man diese Blindheit nur von der Blindheit seines Geistes stehen, so stimmt doch auch damit nicht zusammen, er noch, ehe er vom Baume aß, auf eine seinem Schicksal ganz entsprechende Weise, allen Thieren die ihnen zukommenden Namen gab, und wie hätte er, wenn er voraus wußte, seinen Söhnen schon bei der Geburt Namen geben können, die ihrer künftigen Handlungsweise ganz gemäß waren, indem er den ersten Cain nach d. h. Neid, weil er seinen Bruder Abel aus Neid tötete, und seinen Bruder Abel, d. h. Trauer, wegen der Tödtung seiner Eltern über ihn, als den ersten Gerbtreter. Aber Adam Kenntniß des Zukünftigen, wie viel mehr der, der ihn geschaffen hat? So lassen sich überall in allen Stellen der Schrift, die von Gott Unwissenheit sagen, oder etwas anderes, was seiner nicht würdig

entgegen, die das gerade Gegentheil sagen und widerlegen. Wie kann gesagt werden, wie geschrieben (Ps. 17.), daß er in Dunkel und Finsterniß und im Verborgenen wohne, er, der den reinen Himmel ausgespannt, um, damit ihr Licht allen leuchte, geschaffen, und umhüllten Sternen die unwandelbare Ordnung ihres Bestimmt hat? So zeigt die Handschrift Gottes, Himmel, den reinen und sich stets gleichbleibenden Geist Schöpfers, und alle den Schöpfer des Himmels verurtheilenden Stellen werden von andern, die ihnen widersprechen, entkräftet und durch die Schöpfung selbst widerlegt. Schon durch diese Antwort ist dem Gegner die Wahrheit seiner Einwendungen gegeben und anerkannt, daß von ihm geltend gemachte kein Bestandtheil der wahren Gottes-Idee seyn kann. Die Antwort selbst aber wird dann befriedigen, wenn auch die unmittelbar vorliegende Frage beantwortet wird: woher denn im Himmel ein solcher Widerspruch komme, mit welchem Rechte, einmal so viele einander widersprechende Stellen sich finden, gerade denjenigen der Vorzug gegeben werde, die der Gottheit unwürdiges enthalten? Die Antwort, die der Verfasser der Homilien hierauf gibt, zeigt noch mehr, wie er bei aller Opposition gegen die Gnosis Zeit, doch zugleich selbst auf gnostischem Standpunkt steht. Sie liegt in der Annahme, daß alle jene, die sich so unwürdig lautenden, Stellen von keiner profanen Hand herrühren (Hom. II, 46.). Das Gesetz wurde ungeschrieben durch Moses siebenzig weisen Männern übergeben, um in der Succession der Geschlechter die Lebensregel zu dienen. Nach Mose's Aufnahme in den Himmel wurde es von jemand geschrieben, nicht von Moses. Denn wie konnte der gestorbene Moses schreiben, daß Moses gestorben sey (V. Mos. 34, 5.)? Es ist doch erst nach Moses, ungefähr fünfhundert

Jahre nachher, in dem erbauten Tempel gefunden fünfhundert Jahre war es im Gebrauch, und um cadnezar wurde es verbrannt. So erst nach Moses ben, und öfters zu Grunde gegangen, beweist es aufricht des Moses, da er seinen Untergang von es nicht schrieb, die aber, welche es schrieben, sind durch, daß sie seinen Untergang nicht voraus wter Unwissenheit überführt, und können daher a Propheten gewesen seyn. Daraus ist es also zu daß die Schrift so viel unwahres; der Gottheit ges enthält. Steht es aber so mit der Schrift, res und Falsches in ihr mit einander gemischt, man erst eines Schlüssels, um den wahren S Schrift sich aufzuschließen. Auch diese Frage i unbeantwortet gelassen, die Antwort hängt abe Ansicht zusammen, die in diesen Homilien über háltniß des Christenthums zur alttestamentlichen aufgestellt wird. Hier genügt es uns, dasselbe das Marcion nur durch die Annahme zweier schiedener Götter lösen zu können glaubte, dadu zu sehen, daß der Widerspruch nur auf das N. fällt, oder durch die Anerkennung der Thatsache N. L. zwei ganz heterogene Bestandtheile entha die der Verfasser der Elementinen ebensowenig un Begriff bringen zu können glaubte, als Marcion Götter, deren Daseyn er aus derselben Erschein Die Realität der Erscheinung selbst ist demnach i :Selten anerkannt, und nur der Schluß, der aus ih wird, ist ein verschiedener, indem nach der ein der Grund des Widerspruchs ein rein objectiver der andern aber nur in der Subjectivität der Be N. L. liegt. Ja, die Uebereinstimmung geht i weiter. Wie Marcion den Welterschöpfer, des N. zu einem bösen Wesen machte, so geht auch der



entinnen, um sich den Widerspruch des A. T. mit  
 en Gottes Idee zu erklären, auf ein böses Prin-  
 . Daß, als nach Moses das Gesetz geschrieben  
 ie Schrift so viele Lügen gegen Gott, den Welt-  
 in sich aufnahm, daran ist der Urge schuld, der  
 in wagte, und mit der pseudoclementinischen Idee  
 wird dieß nur durch die Voraussetzung der guten  
 ausgeglichen, in welcher es geschehen, oder von  
 gelassen seyn soll. Denn mit gutem Bedacht ge-  
 deswegen, damit daran erkannt würde, welche  
 , daß gegen Gott Geschriebene gerne zu hören, und  
 aus Liebe zu ihm nicht nur nicht glauben, son-  
 t einmal hören können, auch wenn es wahr wäre.

38.

Marcion, um seinem Dualismus eine positive  
 je zu geben, ihn auf den allgemeinen Gegensatz  
 cipien, von welchen die Gnostiker ausgingen, auf  
 nsatz zwischen Geist und Materie stützte, so hätte  
 Verfasser der Elementinen seine Aufgabe, den gnos-  
 rcionitischen Dualismus zu widerlegen, nur sehr  
 idig gelöst, wenn er nicht weiter zurückgegangen  
 d sich auch über den Gegensatz zwischen Geist und  
 welchen der marcionitische Gegensatz des höchsten  
 nd des Weltchöpfers zu seiner Voraussetzung hat,  
 itte. War es das Interesse des Judenthums, das  
 streitung des gnostischen Dualismus hervorrief,  
 : dasselbe nur durch ein rein monotheistisches Prin-  
 gestellt, und der Dualismus nur durch ein Sys-  
 runden werden, das auch über die Fragen, die  
 chältniß der Materie zu Gott, und den Urs-  
 es Bösen betreffen, irgendwie hinwegzukommen  
 hne ein von Gott unabhängiges Princip zu Hilfe  
 zu müssen. Der Verfasser der Elementinen hat  
 eswegs übersehen, und es hängt daher mit der  
 die christliche Gnosis.

unmittelbar gegen Marcion gerichteten Volemiff zunächst dasjenige zusammen, was sich auf den Begriff der Materie und den Ursprung des Bösen bezieht, nur ist zu bedauern, daß die nicht vollständig auf uns gekommene und gerade in der Behandlung dieser Fragen plötzlich abbrechende Schrift uns die Lehre des Verfassers hierüber wenigstens nicht in ihrem ganzen Zusammenhange erkennen läßt.

Ueber das Verhältniß der Materie zu Gott finden sich nur wenige Andeutungen, und zwar nur aus Veranlassung der dem Verfasser weit wichtigern Frage über den Ursprung des Bösen, die Hom. XIX. behandelt wird. Betrachten wir als die am meisten divergirenden Ansichten über das Verhältniß der Materie zu Gott diejenigen, von welchen die eine die Materie auf eine vom göttlichen Willen unabhängige Weise vorhanden seyn läßt, die andere aber nur durch den göttlichen Willen, so fällt die Ansicht des Verfassers in die Mitte zwischen diese beiden Extreme. Die Materie ist zwar nur durch den Willen Gottes außer Gott vorhanden, aber sie ist von der Natur Gottes nicht wesentlich verschieden, sondern aus ihr hervorgegangen. Nur dieß kann die Vorstellung des Verfassers seyn, wenn er Hom. XIX, 12, sagt: ἐνδέχεται αὐτὸν (θεὸν) προβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ. C. 13.: ὑπὸ θεοῦ προβεβλήσθαι τέσσαρας οὐσίας. Nach der gewöhnlichen Bedeutung der Worte προβάλλεσθαι, προβολή, προβολεύς ist demnach die Welt mit den Substanzen, die ihre Elemente sind, eine Emanation aus Gott. Wie diese vier Substanzen zwei Gegensätze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, so war es ursprünglich nur eine und dieselbe Substanz (μία καὶ πρώτη μονοειδὴς οὐσία Hom. III, 33.). Ursprünglich Eins, solange sie noch in Gott waren, wurden sie demnach erst, als sie aus Gott hervor-

, zweifach und vierfach getheilt (*Οὗτος μόνος, ὡς α. α. Δ.; τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν ὡς καὶ ἐναντίως ἔργαζεν*). Die Schöpfung selbst: dann, wie sie a. a. Δ. beschrieben wird, dadurch, wie jene Substanzen mischte, und aus ihnen unendlich Mischungen machte, damit aus diesen Gegensätzen und Gegensätzen die Lust des Lebens hervorgehe. Auf dieselbe Weise eine Emanation, eines substantziellen Hervorkommens aus dem Wesen Gottes, scheint auch der von der Schöpfung des Menschen wiederholt gebrauchte Ausdruck zu seyn, wenn von ihm gesagt wird, er sey *ὑπὸ χειρῶν Θεοῦ ᾠσθηθείς* (Hom. III, 17. 20.). Gott hat also den Menschen gleichsam in sich getragen, und aus sich geboren. Daß jeder bloß auf den bildenden Schöpfungsact, noch bloß auf die Seele, sofern sie nach den Elementinen der menschlichen Natur Hauch der Gottheit ist, zu beziehen ist, sich aus der Lehre vom göttlichen Ebenbilde noch weiter ergeben <sup>76</sup>).

Es ist bemerkenswerth, daß das obige *κρυπτοποιεῖν* wirklich der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen *נָצַח* ganz entspricht. Man vergl. hierüber Johannsen: Die kosmogonischen Ansichten der Indier und Hebräer. Altona 1833. S. 17. f. Das Verbum *נָצַח* von demselben Stamme wie der Name *נָח*, Sohn, und selbst mit dem deutschen *tragen* verwandt, heißt eigentlich: tragen, die Frucht sich tragen, bis sie das Tageslicht erblickt. „Wie ein Weib den Samen des Kindes in sich trägt, und aus sich selbst heraus schafft; so trägt Gott den Samen der zu erschaffenden Wesen in sich, und der Art der Schöpfung besteht darin, daß er diesen Samen aus sich heraustreten, und in abgesonderter Gestalt bestehen läßt.“ — „Der hebräische Ausdruck, wie der anderer Sprachen (das indische *sridj*; das lateinische *producere*, das deutsche Schaffen und Schöpfen), führt auf die dem vollsthumlichen Geist ursprünglich

Die Frage über den Ursprung des Bösen wird, soweit wir der Beantwortung derselben in der nur als Fragment vorhandenen Hom. XIX. noch folgen können, sehr vielseitig aufgefaßt. Das Daseyn eines selbstthätigen bösen Principes wird ohne Bedenken zugegeben, zugleich aber gezeigt, daß, wie man sich auch das Verhältniß desselben zu Gott denke, auf Gott selbst kein Tadel fallen könne. Dieß ist der Hauptgesichtspunct, von welchem der Verfasser ausgeht. Den Beweis der beiden Sätze, daß das böse Princip weder von einer von Gott unabhängigen Macht geschaffen, noch ein ungeschaffenes Wesen sey, wollte der Verfasser erst nachher führen, in dem noch vorhandenen Theile der Homilie geht sein Bestreben dahin, zu zeigen, wie das böse Princip, wenn es einen Anfang genommen hat, entstanden ist, und durch wen? oder seine Entstehung so darzustellen, daß Gott, da er nur der Urheber des Guten seyn kann, nicht als Urheber des Bösen erscheint. Die Vorstellung eines gut geschaffenen und einige Zeit gut gewesen, dann aber aus eigener Wahl böse gewordenen Wesens genügt dem Verfasser der Homilien nicht, er glaubte sich ein böses Princip nur so denken zu können, daß es zwar schon mit der ersten Entstehung böse wird, das Böse aber gleichwohl nur seine eigene That ist. Daher nun die eigene Theorie: Als die vier zuvor genannten Grundstoffe aus Gott herausgetreten waren, und sich vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches das Bestreben hat, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist nirgends her als von Gott, von welchem alles ist, aber seine Bosheit hat es nicht von Gott, sondern diese entstand erst außerhalb Gott, und aus dem eigenen Willen

---

inwohnende Ansicht, daß Schaffen ein Emaniren aus der Gottheit sey." Alles dieß erläutert auch den mit dem Worte *νομοποις* verbundenen Begriff.

mischenden Grundstoffe, doch nicht gegen den Willen, ja nicht einmal ohne denselben, denn kein Wesen wenigstens ein hegemonisches, einer großen Zahl vorgeordnetes, kann nur zufällig (*ἐκ συµβεβηκότος, identi*) ohne Gottes Willen entstehen, so daß also werden muß: es geschah nach dem Rathschluß des Guten, was der Wille des Bösen wollte. Das Böse ist sowohl ein göttlich nothwendiges, als auch ein

Wie nun schon hierin eine genügende Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Bösen liegt, so wird diese noch durch eine nähere Bestimmung des Begriffs des Bösen verstärkt, indem gezeigt wird, daß das Böse nicht nur Hinsicht auf das Gute ist. Daß auf die erwähnte Weise das böse Wesen hat ja den Trieb, die Bösen zu vernichten. Gute könnte es, selbst wenn es wollte, nichts thun, die Vernichtung der Bösen aber, welche dieses Wesen betreibt, ist ein böses Geschäft. So ist das Böse, indem es wesentlich sich selbst aufhebt, auch wieder zerstört, und es wird gesagt, in der Theologie werde behauptet, daß der Böse Gott nicht minder liebe, als der Gute, nur daß jener die Vernichtung des Bösen durch die Vernichtung des Sünders, dieser dieselbe durch Rettung der Bösen betreibe (Hom. XIX, 12. f. vergl. mit Irenäus). So zeigt sich auch hier bei dem Verfasser der *Adversus Irenaeum*, ungeachtet seiner Opposition gegen die Gnostiker, eine nicht gnostische Tendenz in dem Bestreben, das Böse soviel möglich in seiner tiefsten eigensten Wurzel zu zerstören, und wenn wir davon absehen, wie er das Böse auf der äußersten Spitze mit dem streng-monotheistischen Princip in Einklang bringt, so trägt sogar seine Weltanschauung ganz den Character des marcionitischen Dualismus an sich. Wie Marcions Demiurg der Gott der bösen Welt ist, so wurde auch nach dem Verfasser der *Adversus Irenaeum* dem bisher beschriebenen bösen Wesen von

Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt nebst der Vollstreckung des Gesetzes oder der Bestrafung des Bösen übertragen, so daß es demnach, wie Marcions gerechter Gott, das Richteramt der Gerechtigkeit übt, und gegenüber dieser linken Hand oder Kraft Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt, oder Christus (Herm. XV, 7.). Dieser pseudoclementinische Dualismus kam jedoch erst in der folgenden weiteren Entwicklung des ganzen Systems in seinem wahren Lichte sich darstellen.

• Schon aus dem Bisherigen erhellt, wie dem Verfasser der Clementinen das ganze Wesen der Religion an der Grundidee hängt, daß der Eine höchste Gott auch der Welt schöpfer ist. Ist nur einmal diese Idee festgestellt, und die so weite Kluft ausgeglichen, durch welche die übrigen gnostischen Systeme den Welt schöpfer von dem höchsten Gott zu trennen bemüht waren, so trägt der Verfasser der Clementinen kein Bedenken, auf die Seite der Gnostiker zu treten, und ihre Denk- und Anschauungsweise auch zur seinigen zu machen. Eben diese Grundidee ist es nun auch, an welcher wir die weitere Entwicklung dieses Systems zunächst fortführen müssen, um es nun auch mehr nach seiner positiven Seite kennen zu lernen. Dabei sind es aber immer wieder dieselben zwei Gesichtspunkte, die wir festzuhalten haben. Auf der einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Welt schöpfers gelegt, wie diese Idee durch die jüdische Religion bestimmt wird, die nach ihrem ganzen Geist und Character den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zu den Menschen nicht metaphysisch sondern nur ethisch auffassen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfasser der Clementinen von der metaphysischen Speculation der Gnosis auf eine Weise angezogen, die seiner Idee Gottes eine von der reinen alttestamentlich-jüdischen wesentlich verschiedene Gestalt gibt. Es lassen sich daher auch in diesem Theile seines Systems

zwei verschiedene Elemente unterscheiden, um deren Aus-  
 scheidung es sich handelt, das rein jüdische oder ethische,  
 das gnostische oder metaphysische.  
 Sobald nur einmal die Ansicht feststeht, daß der  
 Welt schöpfer von dem Einen wahren Gott nicht verschieden  
 ist, tritt der absolute Gott mit der von ihm geschaffenen  
 Welt und dem Menschen in dasselbe nähere und unmittel-  
 bare Verhältniß zusammen, das die Gnostiker und Marcion  
 insbesondere nur in Beziehung auf den Welt schöpfer gelten  
 lassen wollten. Deswegen weist der Verfasser der Ele-  
 mentinen, im Gegensatz gegen Marcions Gott läugnende  
 Natur, mit besonderem Nachdruck auf die Schöpfung, als  
 das Werk Gottes hin, aus welchem er selbst, der Schöpfer,  
 erkannt werden könne, wie er z. B. III, 45. den Himmel  
 die Handschrift nennt, in welcher Gott selbst die Folge  
 seines Wesens, kund gethan habe (*τὸ τοῦ Θεοῦ χειρό-  
 γραφόν, λόγῳ δὲ τὸν αὐρανὸν, καὶ τὰ πάντα καὶ βεβαίαν  
 τὴν τοῦ πεποιηκότος δεικνύσιν γνώμην*). Vorzüglich  
 aber ist es der Mensch, in welchem sich das Wesen Got-  
 tes selbst abspiegelt, und die ganze Stellung, die dem  
 Menschen in diesem System gegeben ist, läßt eigentlich  
 erst das religiöse Moment des Widerspruchs gegen die  
 gnostische Trennung des Welt schöpfers vom absoluten Gott  
 und die ethische Bedeutung der Idee Gottes, als des Welt-  
 schöpfers, vollkommen erkennen<sup>77</sup>). Deswegen nimmt die

---

77) Am stärksten ist dieses ethisch-religiöse Moment Hom.  
 XVIII, 22. in der Behauptung ausgesprochen: Wäre auch  
 der Welt schöpfer von dem höchsten Gott verschieden, selbst  
 das allerschlimmste Wesen, so würde doch ihm allein in je-  
 dem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da  
 ja der Mensch nur von ihm sein Daseyn haben kann, mit  
 ihm also auch durch die engsten und natürlichsten Bande ver-  
 bunden ist.

Lehre vom göttlichen Ebenbild eine sehr wichtige Stelle in diesem System ein, und die eigenthümlichen Ideen, die der Verfasser der Elementinen über die Natur Gottes vorträgt, scheinen ihm in gewissem Sinne nur dazu zu dienen, jener Lehre eine um so festere Grundlage zu geben. Was nun die Lehre von der Natur Gottes und ihren Zusammenhang mit der Idee des göttlichen Ebenbilds betrifft, so erklärt er sich hierüber (Hom. XVII, 7.) auf folgende Weise: „Gott hat eine Gestalt, weil er die erste und einzige Schönheit ist: auch alle Glieder hat er, nicht wegen des Gebrauchs. Denn nicht deswegen hat er Augen, um mit ihnen zu sehen, denn er sieht alles, da sein Leib über alle Vergleichung heller ist, als der in uns sehende Geist, und glänzender als jedes Licht, so daß in Vergleichung mit ihm selbst das Licht der Sonne dunkel ist. Auch Ohren hat er, nicht um zu hören. Denn alles ist an ihm Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit. Die schönste Gestalt hat er des Menschen wegen, damit die, die reines Herzens sind, ihn sehen können, und sich für das freuen, was sie erduldet haben. Denn seine Gestalt hat er dem Menschen als Bild aufgedrückt, damit er über alles herrsche, und alles ihm diene. Er selbst ist unsichtbar, sein Bild aber ist der Mensch, wer ihn verehren will, muß sein sichtbares Bild ehren, den Menschen, was einer einem Menschen thut, Gutes oder Böses, bezieht sich auf ihn. Deswegen kommt auch sein, allen nach Gebühr vergeltendes, Gericht zu jedem, denn er rächt sein Bild. Sagt man aber, wenn Gott eine Gestalt hat, so hat er auch eine Figur, und ist an einem Orte, und wenn er von einem Orte umschlossen ist, kann er nicht der Unendliche seyn, und nicht der Allgegenwärtige, weil er eine Figur hat, so ist darauf zu erwidern: der Ort Gottes ist das Nichtseyende, Gott aber das Seyende, das Nichtseyende aber kann mit dem Seyenden nicht verglichen werden,



an wie kann ein Ort seyn, wenn es nicht einen zweiten Raum gibt, der sein Leeres ausfüllt? Das Leere aber ist eben das Nichts, ein leeres Gefäß, das als Gefäß Leeres enthält. Alles Seyende kann daher nur im Nichtseyenden seyn, das Nichtseyende aber ist das, was man fast Ort heißt. Wenn aber auch der Ort etwas ist, so sagt doch folgendes Beispiel, daß das Umschließende nicht grade vorzüglicher ist, als das Umschlossene. Die Sonne ist eine runde-Figur und ganz von Luft umgeben, und doch ist sie es, die die Luft erleuchtet, erwärmt, durchdringt, und sobald sie sich entfernt, wird sie in Dunkel gehüllt. Und alles dieß thut sie, umgrenzt ihrem Wesen nach, durch Mittheilung ihres Wesens. Warum sollte nun nicht Gott als der Schöpfer und Herr von allem, wenn er auch Figur, Gestalt und Schönheit hat, sein Wesen ins Unendliche mittheilen? Der Eine wahre Gott steht in der vollkommensten Gestalt dem All vor, als das Herz des Alls, nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und läßt von sich als dem Centrum die unförpliche Lebenskraft ausströmen, alles, was ist, die Gestirne und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermessliches, und in allen diesen Richtungen seine lebensschaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Wesen. Dieß von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muß nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über alles erhaben ist, welcher, wo er auch sey, immer in dem Centrum des Unendlichen ist, und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblickend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunct alles Daseyns ist,

und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, den Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung ins Unendliche. — Das ist das Geheimniß der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunkt von allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, der läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und unbegreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesensgemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen, und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schooß, den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, werden sie unsterblich zu ihm getragen. Welche Liebe muß nun in uns erwachen, wenn wir seine Schönheit im Geiste betrachten! Anders kann es nicht gedacht werden. Denn unmöglich ist es, daß Schönheit ohne Gestalt ist, daß einer zu ihrer Liebe hingezogen wird, oder Gott zu sehen glauben kann, wenn er keine Gestalt hat. Es ist daher eine ganz unwahre, nur dem Bösen Weistand leistende Behauptung, wenn man unter dem Vorgeben, Gott zu verherrlichen, sagt, er habe keine Figur. Denn so wird er, ohne Gestalt und Form für niemand sichtbar, für niemand Gegenstand des Verlangens seyn. Ein die Gestalt Gottes nicht sehender Geist ist auch leer von ihm. Und wie kann einer beten, wenn er nicht weiß, zu wem er seine Zuflucht nehmen soll? Auf wen kann er sich stützen? Denn wenn er keinen festen Grund und Boden hat, gleitet er ins Leere aus. — Von den Augen der Sterblichen kann allerdings die unförperliche Gestalt des Vaters oder Sohns nicht gesehen werden, wegen der Fülle ihres Lichts, und es ist nicht Mangel, sondern Güte Gottes, daß er von dem in das Fleisch verwandelten Menschen nicht

viert, denn, wer Gott sieht, kann nicht leben. Daß das Licht vernichtet das Fleisch des Sehenden, nicht durch Gottes unaussprechliche Kraft entweder in die Natur des Lichtes verwandelt wird, um zu sehen zu können, oder die Substanz des Lichtes in Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Die unmittelbare Anschauung des Vaters kommt nur den Gerechten zu, auch den Gerechten nicht ebenso, denn erst nach der Auferstehung der Todten, wenn sie mit ihren in die ewigen wandelten Körpern Engeln gleich werden, können sie sehen. Muß sich ja auch ein Engel, wenn er einem Menschen erscheinen soll, in Fleisch verwandeln, um vom Menschen gesehen werden zu können. Denn wer kann das Wesen nicht bloß des Sohns, auch nur eines sehen? — Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich der Verfasser der Clementinen das Verhältniß des göttlichen Lichtes zum Wesen Gottes selbst dachte, da er Gott das Wesen nach unsichtbar, den Menschen aber das sichtbare Licht Gottes nennt, das Wesen Gottes für den reinen Lichtglanz erklärt, und doch das Bild Gottes ausdrücklich auf den Leib des Menschen bezieht<sup>78</sup>). Soviel

---

τα αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα. Hom. X, 6. 31. Hom. III, 7. XI, 4. (εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαπτιστὶ σῶμα). Hom. XVI, 20. Es scheint, der Verfasser habe sich das ursprüngliche σῶμα des Menschen, zumal da Hom. XVII, 16. von dem εἰς σῶμα τετραμμένος ἄνθρωπος spricht, auch als eine Lichtgestalt gedacht. Es verdient überhaupt bemerkt zu werden, daß die Idee, der Mensch als Bild Gottes, in den mit dem Judenthum näher zusammenhängenden gnostischen Systemen, eine sehr hohe Bedeutung hat. So abstract die Gnostiker das Wesen Gottes faßten, so schien ihnen doch, wenn der Mensch das Bild Gottes seyn sollte, auch Gott in gewissem Sinne Mensch seyn müssen. Von den Anhängern des Ptolemäus, einem

aber geht aus dem ganzen Zusammenhang der hier dargelegten Ideen klar hervor, daß er in Ansehung der Idee Gottes einen gewissen Realismus für nothwendig hielt. Wenn das Wesen Gottes mit den concreten Bestimmungen einer realen Substanz gedacht wird, schien sie ihm für das Bewußtseyn des Menschen eine solche Bedeutung zu haben, daß sie die Grundlage eines wahrhaft lebendigen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen seyn konnte. Dieses ganze Verhältniß wird hier weit mehr aus einem ethischen, als einem metaphysischen Gesichtspunct aufgefaßt. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht, wie es in andern gnostischen Systemen dargestellt wird, vermöge einer innern, im We-

---

Zweige der Valentinianer, bemerkt Irenäus I, 12. 4.: Τινες — τὸν προπάτορα τῶν ὅλων — ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἄνθρωπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα. Von Valentin selbst behauptet dieß Tertullian, welcher c. Marc. IV, 10. gegen Marcion bemerkt: *Qua ratione admittas filium hominis, Marcion, circumspicere non possum. — Unum potest angustius tuis subvenire, si audeas, — Deum tuum, patrem Christi, hominem quoque cognominare: quod de aeone fecit Valentinus.* Auch die Ophiten nannten den Urvater-geradezu den ersten Menschen, und das zweite Princip den zweiten Menschen. Dasselbe ist der Adam Kadmon der Kabbalisten, als die erste Offenbarung der Gottheit und die Einheit der aus ihr emanirenden Kräfte. Es ist dieß nur eine weitere Ausbildung der schon im A. T. 1. Mos. 1, 26. Dan. 7, 13. enthaltenen Idee, daß aber die Gnostiker dieser das Judenthum vom Heidenthum unterscheidenden, und mit dem Christenthum vermittelnden Idee eine solche Bedeutung gaben, ist für ihren Standpunct charakteristisch.

Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst hervorzugehen, und sich in einer Reihe von Emanationen zu offenbaren, sondern der Grund, worum sich Gott offenbart, sein Wesen mittheilt, und sein eigenes Bild dem Menschen aufdrückt, liegt vielmehr im Menschen selbst, um die Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht wird, außer Gott zu realisiren. Deswegen ist es, wie Hom. II, 19, gesagt wird, nur wegen der Liebe Gottes zum Menschen (*φιλανθρωπία*) geschehen, daß Gott dem aus der Erde genommenen Menschen eine solche Gestalt gab. Nur diese auf den Menschen, als ihren unmittelbaren Gegenstand, gerichtete Liebe Gottes ist der Grund der Schöpfung, weswegen es auch in diesem System keiner Vermittlung durch eine Reihe von Aeonen bedarf, um endlich auf den Punkt zu kommen, auf welchem der Mensch in der Reihe der Momente des göttlichen Evolutionsprocesses die für ihn bestimmte Stelle finden kann, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. Wenn man alles, was Gott geschaffen hat, genau erwäge, wird Hom. III, 36, gesagt, so finde man, daß es Gott um des Menschen willen geschaffen habe. Die Thiere dienen dem Nutzen des Menschen, die Sonne leuchte, um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, damit jede, was sie hat, dem Menschen gewähre u. s. w. Wer denn über die Schöpfung herrschen würde, wenn es nicht der Mensch wäre, er der Weisheit hat, die Erde zu bebauen, das Meer zu beschiffen, Fische, Vögel und Thiere zu fangen, den Lauf der Gestirne zu beobachten, das Innere der Erde zu durchforschen, das Meer zu durchschneiden, Städte zu gründen, Königreiche abzugrenzen, Gesetze zu geben, Recht zu sprechen, den unsichtbaren Gott zu erkennen, die Namen der

Engel zu wissen, Dämonen zu vertreiben, Krankheiten zu heilen, Zauberformeln gegen giftige Schlangen zu gebrauchen, Antipathien wahrzunehmen? Wenn daher auch, wie Hom. XVI, 19. bemerkt wird, in Hinsicht der Schöpfung alles vorzüglicher ist, als das Fleisch des Menschen, als der Aether, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Luft, das Wasser, das Feuer und alles andere, so dient doch alles dieß, was zum Dienste der Menschen geschaffen ist, seiner Substanz nach vorzüglicher ist, denn der Schöpfer nach Geringeren gern, weil er die Gestalt eines Höhern hat. Denn wie die, welche eine Königsbildsäule aus Thon ehren, die Ehre, die sie erweisen, auf den beziehen, dessen Gestalt der Thon hat, so dient die ganze Schöpfung den aus Erde entstandenen Menschen mit Freude, weil sie auf die Ehre jenes Höhern hinarbeitet. — So hoch steht demnach der Mensch in diesem Systeme. Das Bild Gottes, das er als Herrscher der ganzen sichtbaren Schöpfung an sich trägt, bezeichnet aber nicht bloß das große ihm gegebene Vorrrecht, sondern es liegt darin auch der ganze Inbegriff der Pflichten, deren Beobachtung sein Verhältniß zu Gott von ihm fordert. Wie Gott aus Liebe den Menschen geschaffen hat, und seine Liebe fortdauernd dadurch beweist, daß er jede religiös gesinnte Seele aus Liebe zu sich zieht, so muß auch das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott auf der Liebe beruhen. Die der Größe der göttlichen Wohlthaten sich stets bewußte Liebe wirkt beseligend auch für die künftige Welt (Hom. III, 6.). Eine größere Sünde kann daher der Mensch nicht begehen, als durch Undank und Mangel an Liebe gegen Gott (Hom. XI, 23.). Die Beweise der Liebe gegen Gott aber, oder die Ehre, die man ihm schuldig ist, gibt man dadurch, daß man thut, was er geboten hat, und seinem Willen gemäß ist (Hom. XI, 27.). Dazu gehört besonders, daß man sein Bild an andern Menschen durch Liebe ehrt (Hom. XI, 4.). Sofern der Mensch

und sein sittliches Verhalten der Liebe Gottes sich  
 bilden muß, wird vom Bilde Gottes die Ähnlich-  
 keit mit Gott unterschieden, und an den Menschen die For-  
 dung gemacht, wie er das Bild Gottes an seinem Leibe  
 hat, auch in seiner Seele die Ähnlichkeit mit Gott zu  
 sein. Nur dadurch, daß man dem Gesez Gottes sich  
 unterwirft, wird man zum Menschen, denn den unvernünft-  
 lichen Thieren kann nicht gesagt werden: du sollst nicht  
 tödten, ehebrechen, stehlen u. s. w. In der Befolgung  
 Gebote Gottes besteht der wahre Adel des Menschen.

die Gott durch gute Werke ähnlich werden, werden  
 sich seine Ehre, und, was sie seyn sollen, die Beherr-  
 schung von allem (Hom. X, 6.). Es erhellt von selbst, wie  
 dieser Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu  
 allem in den freien Willen des Menschen gestellt wer-  
 den mußte. Neben der Lehre vom Bilde Gottes im Men-  
 schen hat daher in diesem Theile des Systems keine an-  
 dere Lehre so große Wichtigkeit, wie die Lehre von der Frei-

heit. Sie allein ist das die Möglichkeit des wahrhaft Gu-  
 ten bedingende Princip (nur in dem ἀντεξουσίον liegt die  
 Antwort auf die Frage: πῶς δυνατόν ἐστιν, ἀγαθὸν  
 ἵπτι εἶναι;). Denn nur wer mit eigener freier Wahl  
 gut ist, ist wahrhaft gut. Wer aber durch einen von einem  
 andern herrührenden Zwang gut wird, ist nicht wahrhaft  
 gut, weil er nicht durch eigene freie Wahl ist, was er  
 ist (Hom. XI, 8.). Die Freiheit wird aber ganz als Wahl-  
 abgehen genommen, da der Mensch mit ihr nach der Lehre  
 des Systems zwischen zwei entgegengesetzte Principien  
 ingestellt ist. Wie wichtig dem Verfasser der Clemen-  
 te diese Lehre ist, hat er auch dadurch bewiesen, daß  
 auf die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten aus-  
 drücklich Rücksicht nimmt. Da nach seiner Ansicht die mensch-  
 liche Seele in einer so innigen Verbindung mit Gott steht,  
 so nur durch Einathmen der von ihm ausströmenden

geistigen Kraft ihr Leben hat (XVII, 10.), so muß Einwendung um so näher liegen, alles, was wir da und wollen, werde unserer Seele von Gott eingegeben. Diese Ansicht wird aber als Gotteslästerung zurückgewiesen, weil Gott dann auch der Urheber der bösen Gedanken und Begierden würde (Hom. XI, 8.). Wenn ferner auch Böse um des Guten willen nothwendig sey, nach dem Ausspruch Jesu (Matth. 18, 7.), um dadurch die Guten zu prüfen, so stehe es doch dem Menschen frei, sich als Werkzeug des von Gott geordneten Bösen herzugeben oder nicht. Ebenso wenig thue das Verhältniß des spätern Entschlusses zu dem frühern der Freiheit Eintrag. Auch allerdings der spätere durch den frühern determinirt sey, so werde dadurch die Freiheit nicht aufgehoben, nur der erste Entschluß wirklich frei war. Zuerst sey er durch sich selbst gut oder böse, das zweite Gute oder Böse komme je nach seinen frühern Thaten durch ihn zu Stande, indem er sich durch den ersten Entschluß dem guten oder bösen Geist als Werkzeug hingegeben habe (H. XII, 29. f.).

Ist nun aber, wie die Elementinen lehren, die Kenntniß und Liebe des Welterschöpfers, als des Einen und wahren Gottes, das höchste Princip der Religion, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältniß das in den Elementinen enthaltene Religionsystem zu dem Judenthum steht. Nur das Judenthum ist wegen seines Monothismus, oder wegen der ihm eigenen Lehre von der Majestät Gottes, die wahre oder absolute Religion, das Judenthum aber ist wegen seines Polytheismus ebenbürtig auch die falsche Religion. Denn darin besteht, Hom. III, 7. gesagt wird, das Wesen der Irreligiosität, daß man bei der Religion beharrt, die behauptet, es gebe einen andern Gott, sey es einen höhern oder geringern oder irgend einen, außer dem allein wahren. Der w



aber nur der, dessen Bild der Leib des Menschen trägt. Wer glaubt, daß es viele Götter gebe, nicht Einen, und keine monarchische Seele haben, und heilig leben (I, 42.). Da nun aber neben dem Judenthum auch das Heidenthum besteht, als die falsche Religion neben der wahren, und da auch das falsche Dogma so viele Haltpunkte in der Schrift hat (denn die Schrift sagt ja alles Mögliche, und man kann aus ihr beweisen, was man will, Rom. III, 10.), so entsteht die Frage: wo gibt es ein festes Princip der Erkenntniß der Wahrheit? Diese Frage beantwortet der Verfasser der Clementinen durch seine Lehre von der wahren und falschen Prophetie. Man muß vor allem wissen, daß die Wahrheit auf keine andere Weise gefunden werden kann, als durch den Propheten der Wahrheit. Der wahre Prophet aber ist der, der alles zu jeder Zeit weiß, die Gedanken aller kennt, unsündlich ist, und das klarste Bewußtseyn des göttlichen Gerichts hat. Auf der andern Seite gibt es auch viele falsche Propheten und Herolde des Irrthums, die ebenso ihre Einheit in einem bösen Princip κακίας ἡγεμῶν) haben, wie alle zu jeder Zeit aufgetretenen reinen Propheten ihre Einheit in den Propheten der Wahrheit haben (Rom. III, 26.). Nur um so mehr dringt ich daher die Frage auf: an welchem Kriterium Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden ist? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Lehre von den Syzygien<sup>79)</sup>. Diese Lehre selbst aber greift in das ganze System der Clementinen, und in die eigenthümliche Ansicht, die in ihnen über das Verhältniß der drei Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, dargelegt wird, so tief ein, daß wir in

---

79). In diesem Zusammenhang wird Rom. III, 17. gesagt: ἡ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη· τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον. Vergl. II, 15.

diesem Zusammenhang nun auf alle jene Lehren gesetzt werden, die den eigentlich gnostischen Inhalt der merkwürdigen Schrift ausmachen. Wie alle gnostischen Systeme jene drei Religionen als wesentliche Momente des gnostischen Entwicklungsprocesses betrachten, in welchem das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit sich objectivirt, es auch hier. Auch dieses System hat daher zu seinem Ausgangspunct die Schöpfung.

Zuerst war, nach der schon angegebenen Lehre der Valentinianer, die einfache Substanz aller Dinge in Gott. Gott sie vierfach in die Gestalten des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen spaltete, und diese aus sich ausversetzte und mischte. So ward der Grundstoff gebildet, aus welchem alles Einzelne hervorgeht. Man nennt mit Gott dabei thätige Princip nennen die Elementar-Weisheit, mit welcher Gott von Ewigkeit in Ewigkeit zusammen war; sie ist sein eigener Geist, die mit ihm engste verbundene Seele. Sie vermittelt die schöpferische Thätigkeit Gottes, indem sie gleichsam als die weltliche Hand Gottes aus ihm hervorgeht, und durch Ausdehnung und Zusammenziehung die Monas zur Dyas (Hom. XVI, 12.). In diesem Verhältniß der Monas zur Dyas liegt der Grund, warum das Grundgesetz des Kosmos das Gesetz des Gegensatzes ist, vermöge dessen von Anfang an Eine Gott, wie Rechtes und Linkes, den Himmel und dann die Erde hervorbrachte, und alle andere Enzyklen, Tag und Nacht, Licht und Dunkel, Leben und Tod. Vom Menschen an aber wurde die Ordnung der Enzyklen umgekehrt. Wie zuerst das Bessere das Erste und das Geringere nachfolgte, so wurde jetzt Schlechtere das erste, und das Bessere das zweite. Auf den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, folgte der ungerechte Noach, und dann erst der gerechte Noah. Ebenso entsandte Noach, der Deukalion der Griechen,

den schwarzen Raben und dann die weiße Taube, jenen als Symbol eines unreinen, diesen als Symbol eines reinen Geistes (*συνμαρτύρων εικόνες δύο ἀποστάλησαν, ἀκαθάρτου λέγου καὶ καθάρου*). Dasselbe Verhältniß zeigt sich bei den Söhnen Abrahams, Ismael und dem von Gott gesegneten Isaac, und bei Isaacs Söhnen, dem gottlosen Esau und dem frommen Jakob, selbst bei Aaron, dem Hohenpriester, und Moses, dem Gesetzgeber. Adam selbst aber wurde nach jener ersten göttlichen Ordnung geschaffen. In der Schöpfung, die er mit der Eva bildet, geht er als das bessere Glied voran, und die Eva folgt als das schlechtere nach (Hom. II, 26.). Deswegen hat der Verfasser der Elementinen einen sehr hohen Begriff von der Vollkommenheit Adams. „Er ist der Prophet der Wahrheit, welcher alles weiß. Gibt man nicht zu, daß er als der von Gott unmittelbar geschaffene Mensch den großen und heiligen Geist des Schöpfers des Alls hatte, wie wäre es nicht der größte Irrthum, diesen Geist einem andern aus unreinem Samen erzeugten Menschen zuzuschreiben? Wer das Bild des ewigen Königs nicht ehrt, versündigt sich an dem, dessen Bild der Mensch an sich trägt. Am religiösesten ist es daher zu sagen, daß kein anderer den Geist Gottes (oder den heiligen Geist Christi Hom. III, 20.) habe, als jener Eine, welcher von Anfang an unter verschiedenen wechselnden Namen und Formen die Welt durchlief, bis er endlich zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe erlangte (Adam = Christus). Ihm wurde der Vorzug ertheilt, über alles in der Luft, auf der Erde und im Wasser zu herrschen und zu gebieten, und außerdem hatte er den Hauch dessen, der den Menschen geschaffen hat, als unaussprechliches Gewand der Seele, das ihm Unsterblichkeit verlieh. Als der Eine wahre Prophet hat er jedem Wesen auf eine seiner Natur entsprechende Weise, gleich seinem Schöpfer, seinen Namen gegeben.

Denn der Name, welchen er gab, war auch der von dem Schöpfer dem Geschaffenen gegebene Name. Wie hätte er also nöthig gehabt, seine Hand nach dem Baume auszustrecken, um dadurch zur Kenntniß des Guten und Bösen zu gelangen? Was die Schrift hierüber sagt, können nur die Urtheilslosen glauben, die sich einbilden, ein vernunftloses Thier sei mächtiger, als der, der die ersten Menschen und alles geschaffen hat. Wohl aber wurde mit Adam, als seine *σύζυγος*, eine weibliche Natur geschaffen, die tief unter ihm stand, und sich zu ihm nur wie das Accident zur Substanz (*ὡς οὐσίας μετουσία ἀποδέουσα* III, 22), wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht, verhielt. Sie ist, als die weibliche Herrscherin der gegenwärtigen weiblichen Welt, die erste Prophetin, jener andere ist, als der Menschensohn, der männliche Herrscher der künftigen männlichen Welt. So gibt es nun zwei Arten von Prophetie, eine männliche und weibliche. Die letztere geht nach der Ordnung, in welcher sich die Syzygien entwickeln, der erstern voran, sie will aber zugleich als die Prophetie der gegenwärtigen Welt für die männliche gehalten werden. Daher stiehlt sie den Samen des Mannes, und bedeckt ihn mit dem Samen ihres Fleisches, und läßt dann das Erzeugniß ganz als das ihrige hervorgehen, d. h. die Worte. So verkündigt sie irdischen Reichthum als ihre Gabe, und will das Langsame mit dem Schnellen, das Schlechtere mit dem Bessern vertauschen. Vielgötterei ist ihr so wenig zuwider, daß sie vielmehr selbst dahin zu gelangen glaubt, aber bei der Hoffnung zu werden, was gegen die Natur ist, verliert sie auch, was sie hat. Wie ein Weib, wenn sie ihr Monatliches hat, beflekt sie sich durch Opfer mit Blut, und verunreinigt die, die sie berühren, und wenn sie empfangen hat, gebiert sie zeitliche Abnige, und erregt mit vielem Blutvergießen verbundene Kriege. Welche die Wahrheit von ihr lernen wollen, läßt sie,

da sie immer Widersprechendes redet, und ihnen so vieles zu thun macht, ewig suchen und nichts finden bis zum Tode. Denn von Anfang an ist sie blinden Menschen eine Veranlassung zum Tode, da sie durch ihre falschen, zweideutigen, schiefen Weissagungen die täuscht, die ihr glauben. Deswegen hat sie auch ihrem Erstgeborenen den zweideutigen Namen Kain gegeben, der sowohl Besitz als Meid bedeutet. Er selbst aber war, ganz nach ihrem Sinne, Mörder und Räuber, und wollte unter Sünden, nicht einmal um zu herrschen, ruhig bleiben. Unter seinen Nachkommen waren daher auch die ersten Ehebrecher, und Psalter und Cithern und Waffenschmiede traten nun hervor, weswegen auch die Prophetie der von ihnen abstammenden, voll von Ehebruch und Psalmengesang, durch Wollust heimlich zum Krieg aufregt. Jener andere aber, dessen Seele die Prophetie der Menschensöhne angeboren und eigenthümlich ist, verkündigt ausdrücklich als Mann die künftige Welt. Er nannte seinen Sohn Abel, welcher Name ohne alle Zweideutigkeit Trauer bedeutet. Denn er läßt seine Söhne ihre betrogenen Brüder betrauern. Er lügt nicht, wenn er ihnen den Trost der künftigen Welt verheißt. Er weiß nur von Einem Gott, und will von Göttern weder selbst reden, noch andern, die davon reden, glauben. Das Gute, das er hat, bewahrt er, und vermehrt es. Opfer, Blut, Spendungen haßt er, Heilige, Reine, Fromme liebt er, das Feuer der Altäre löscht er, Kriegen macht er ein Ende, Frieden lehrt er, Mäßigung gebietet er, Sünden sühnt er, eheliches Leben macht er zum Gesetz, Enthaltensamkeit läßt er zu, zur Menschheit führt er alle. Er ist es ferner, der mitleidig macht, die Gerechtigkeit sanctionirt, den Vollkommenen sein Siegel aufdrückt, die Lehre von der endlichen Ruhe (*ἀνάπαυσις*) vorträgt, in bestimmten Worten weissagt, klar sich ausspricht, an das ewige Feuer der Strafe oft erinnert, das Reich Gottes beständig verkündigt, auf himmlischen Reich-

thum hinweist, unverkennbare Ehre verheißt, und die denvergebung durch die That zeigt. Mit Einem W das männliche Prinzip ist ganz Wahrheit, das weiblich ganz Irrthum. Wer aber aus Mann und Weib entsteht, lügt zum Theil, und sagt zum Theil die Wahrheit. Denn das Weib umgibt mit ihrem Blut, wie mit einem Feuer, den weißen Samen des Mannes, und ertheilt fremdes Gebein ihrer Schwachheit eine feste Stütze, indem sie so durch die vergängliche Blüthe des Fleisches gebt, und durch kurze Lust dem Geist seine Stärke raubt, verführt sie Viele zur Unzucht, und entzieht sie dem tugendhaften schönen Bräutigam. Denn eine Braut ist ein Mensch, wenn er den weißen Samen der wahren Lehre der wahren Propheten in sich aufnimmt, und dadurch im Lichte erleuchtet wird. Deswegen muß man allein dem Propheten der Wahrheit Gehör geben, und wissen, daß jeder, der einen Samen einer Lehre, weil er die Schuld des Ehebruchs sich zuzieht, von dem Bräutigam aus seinem Reiche ausgeworfen wird. Denen aber, die das Geheimniß des Ehebruchs kennen, wird der Ehebruch der Seele auch zum Tode. Wenn die Seele von andern Samen in sich auf, so wird sie eine Ehebrecherin und Hure von dem Geiste verlassen, und ein entseelter Leib, wenn der lebendigmachende Geist von ihr getrennt ist, löst sich in Erde auf, und nach der Auflösung des Leibes trifft die Seele zur Zeit des Gerichts die für die Sünde angemessene Strafe, wie ja auch unter den Menschen ein des Ehebruchs überwiegender zuerst aus dem Reich verstoßen und dann gerichtlich verurtheilt wird“ (Hom. 20—28). Der Dualität eines männlichen und weiblichen Prinzips entspricht demnach eine doppelte Art von Prophetie: beide verhalten sich zu einander wie Wahrheit und Irrthum, oder wie die künftige und gegenwärtige Welt (Hom. II. 25.). Das Verhältniß, in welchem die gegenwärtige Welt zur künftigen steht, ist der Typus für

nung, in welcher die Glieder der Syzygien auf einander folgen. „Das Kleine ist das erste und das Große das zweite, wie Welt und Ewigkeit (τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνέλλα-  
 σσόντας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος [ὁ Θεός] ἢ [τῷ ἀνθρώπῳ], μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, καί). Die jetzige Welt ist zeitlich, die künftige ewig. Ist ist Unwissenheit, dann Erkenntniß. So sind nun die Führer der Prophetie geordnet. Denn wie die jetzige Welt weiblich ist, und als Mutter der Kinder die Kinder gebiert, die künftige Welt aber männlich ist, und Vater die Kinder aufnimmt, so sind auch in dieser Welt die Propheten, die als Söhne der künftigen Welt der wahren Erkenntniß auftreten, die nachfolgenden. Denn die frommen Menschen dieses Geheimniß stets gekannt, so wären sie nie zum Irrthum verleitet worden“ (m. II, 25.). Eine in's Einzelne gehende durchgeführte Anwendung dieses Gesetzes der Syzygien auf die Epochen der Welt- und Religionsgeschichte findet sich in den Clementinen nicht. Die Anwendung auf die Geschichte liegt darin, daß von Adam gesagt wird, er sey zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen wieder erschienen, dennoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abraham, Isaac, Jakob und Moses, und zuletzt in Christus. Beziehung auf Christus aber wird das Gesetz der Syzygien bestimmter nachgewiesen, und Christus in diesem Sinne mit seinem Vorläufer Johannes oder Elias zusammengestellt (II, 17.)<sup>80</sup>). Wie der Herr zwölf Apostel hatte, der Zahl der zwölf Monathe der Sonne entsprachen<sup>81</sup>),

) Ἰωάννης κς, wird Hom. II, 23. gesagt, ἐγένετο ἡμεροβαστίας, ὅς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος.

) Vgl. die Exc. ex scr. Theod. 25.: Οἱ Ἀπόστολοι μετετίθη-

so hatte Johannes dreißig Männer in Beziehung auf den Mond, nach der Zahl der Monatstage. Unter ihnen war auch ein Weib mit Namen Helena, was ebenfalls nicht ohne eigenthümliche Bedeutung war. Denn wie das Weib die Hälfte des Mannes ist, so macht sie die Dreißigkeit unvollkommen, wie dieß auch beim Monde ist, dessen Licht den Monat nicht ganz voll macht. Dasselbe Verhältniß in welchem Johannes zu Christus stand, wiederholte sich sodann in dem Magier Simon (der schon unter den Jüngern des Täufers der erste und bewährteste war, und nach dem Tode des Johannes, und dem vereitelten Versuch des Jannes und Sathens ganz an die Stelle des Johannes trat), und in dem Apostel Petrus. „Wird dieses Verhältniß beachtet,“ sagt der Verfasser der Clementinen seinen Petrus sagen (H II, 17.), „so kann man hieraus erkennen, wem Simon angehört, welcher vor mir zu den Heiden gekommen und wem ich gehöre, der ich nach ihm gekommen und auf ihn folge, wie Licht auf Finsterniß, Erkennung auf Unwissenheit, Heilung auf Krankheit folgt. So ist es ja, wie unser wahrer Prophet gesagt hat, zuerst das falsche Evangelium kommen durch einen Betrüger, und dann erst nach der Zerstörung des heiligen Orts das wahre Evangelium heimlich verbreitet werden, zur Widerlegung kommenden Häresen. Und nach diesem muß wiederum der Antichrist kommen, und dann erst der wahre Christus unser Jesus, erscheinen, worauf, wenn das ewige Licht geht, alles Dunkel verschwinden wird. Da nun viele aus dem Kanon der Enzygie nicht kennen, wissen sie auch nicht wer mein Vorgänger Simon ist. Würde man ihn kennen so würde er auch keinen Glauben finden, weil man ihn nicht kennt, schenkt man ihm unverdienten Glauben.“

---

συν τοῖς δεκαδύο ζωδίοις· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις.



it, was Hassende thun, wird geliebt, der Feind ist  
 Freund aufgenommen, der der Tod ist, ist als Retter  
 nmen, der, der Feuer ist, wird für Licht gehalten,  
 betrüger als Lehrer der Wahrheit gehdrt.“ Jener  
 Gott, dem Lehrer der Wahrheit (*ὁ Θεὸς διδασκαλῶν*  
*ἰνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν* Hom.  
 .), in der von Gott geschaffenen Natur vor Augen  
 e Kanon der Enzygie ist demnach das hchste und  
 einste Kriterium, an welchem die Wahrheit erkannt  
 m Irrthum unterschieden werden kann.

ie großen in der Geschichte der Menschheit von der  
 und falschen Prophetie hervorgebrachten Wirkungen,  
 e Erscheinungen, in welchen sich beide historisch ab-  
 t haben, sind das Judenthum und Heidenthum.  
 monotheistische Judenthum ist die Religion des allein  
 Gottes, das polytheistische Heidenthum die des Irr-  
 und der Sünde. Den Ursprung der Sünde und der  
 macht, welche dadurch die Dämonen in der Welt er-  
 , beschreibt der Verfasser der Clementinen (Hom.  
 10. f.) auf folgende Weise: „Nachdem der allein gute  
 Alles gut geschaffen, und dem nach seinem Bilde ge-  
 ien Menschen übergeben hatte, lebte der Mensch, er-  
 on der Gottheit seines Schöpfers, als der wahre  
 et, der alles weiß, zur Ehre des Vaters, der ihm  
 eschenkt hatte, und zum Heil der von ihm stammen-  
 dhne, als ächter Vater unter seinen Kindern. Voll  
 wollen zeigte er ihnen, um Gott zu lieben, und von  
 liebt zu werden, den zur Liebe Gottes fñhrenden  
 lehrte sie, durch welche Handlungen der Menschen  
 ie über alles gebietende Gott erfreut wird, und gab  
 ein ewiges Gesetz, das weder durch Kriege vertilgt,  
 urch einen Gottlosen verfälscht, noch an Einem Orte  
 en gehalten, sondern von allen gelesen werden kann.  
 je sie dem Gesetze gehorsam waren, hatten sie alles

im Ueberfluß, die schönsten Früchte, vollkommene Jahr keine Traurigkeit, keine Krankheit, den ungestörtesten Lebensgenuß bei dem schönsten Wechsel der Jahreszeiten. Da sie aber noch keine Erfahrung des Uebels hatten, so sich gegen das ihnen geschenkte Gute gleichgültig verhielten, ließen sie sich durch Ueberfluß und Wohlleben zum Unda verleiten, und auf die Meinung bringen, es gebe keine Bestrafung, indem sie das Gute noch nicht als Lohn der Anstrengung für die Tugend erhalten hatten. Weil sie noch kein Leid, keine Krankheit getroffen hatte, verachteten sie Gott, der sie heilen konnte. Auf die Verachtung folgte aber sogleich die durch eine natürliche Harmonie mit ihr verbundene Strafe, die das Gute als schädlich verbannte, das Böse als nützlich einführte. Von den Geistern, die den Himmel bewohnen, verlangten die die unterste Region bewohnenden Engel, aus Unwillen über den Undank der Menschen gegen Gott, in das Leben der Menschen herabzukommen, um selbst Menschen zu werden, und in dem sie die gegen Gott Undankbaren durch eine besser Lebensweise überführen, jeden der verdienten Strafe zu unterwerfen. Als ihnen ihr Verlangen gewährt wurde, verwandelten sie sich, wozu sie als göttliche Wesen das Vermögen hatten, in alle mögliche Gestalten. Sie wurden Edelsteine, kostbare Perlen, der schönste Purpur, glänzen des Gold, und alles, was den höchsten Werth hat, und fielen dem einen in die Hand, dem andern in den Busen und ließen sich willig von ihnen hinwegnehmen. Auch in vierfüßige Thiere, in Schlangen, Fische und Vögel, in alles, was sie wollten, verwandelten sie sich<sup>82)</sup>. Als sie dies geworden waren, überführten sie ihre Räuber ihrer Hab

---

82) Es wird hiedurch die altorientalische Idee ausgedrückt, daß die Natur in allen ihren Wesen und Formen aus eingekerkerten Geistern besteht. Nach dem Folgenden sind auch die Seelen der Menschen gefallene Geister.

it., und verwandelten sich in die Natur der Menschen, durch ein heiliges Leben, und die bewiesene Möglichkeit, so zu leben, die Undankbaren der Strafe zu unterwerfen. Weil sie aber in allem Menschen wurden, hatten sie die Begierden der Menschen; durch diese überwältigt, mischten sie sich mit Weibern. Dieß hatte die Folge, daß sie ihre erste Kraft verloren, und nun nicht mehr im Stande waren, sich in die ursprüngliche Steinheit ihrer uralten Natur umzuwandeln. Die Begierde nach dem Fleische wurde in ihnen so überwiegend, daß ihr Feuer erlosch, und sie auf dem gottlosen Wege nach unten fortgingen, wo sie nun in den Banden des Fleisches festgehalten wurden, und sie nicht mehr in den Himmel zurückkehren konnten. Sie sich auch nicht mehr in Edelsteine und edle Metalle verwandeln konnten, so zeigten sie nun, um den Weibern, die sie liebten, zu gefallen, das Innere der Erde, und die Metalle und Edelsteine in demselben. Dabei unrichteten sie sie in den verschiedenen Künsten, und lehrten sie Magie, Astronomie, Kräuterkunde, und was sonst menschliche Geist nicht hätte erfinden können, auch die Kunst, Gold, Silber und andere Metalle zu schmelzen, und darüber aufs mannigfaltigste zu färben. Ueberhaupt alles, was zum Schmutz und Vergnügen des weiblichen Geschlechtes nützlich ist, ist eine Erfindung der an das Fleisch gefesselten Dämonen. Aus ihrer Vermischung mit den Weibern entstanden die Menschen, die man wegen ihrer übermenschlichen Größe Giganthen nannte. Da Gott ihre thierische Roheit kannte, und wohl wußte, daß die nur für die Bedürfnisse der Menschen geschaffene Welt nicht zureichen würde, sie zu sättigen, ließ Gott, damit sie nicht genöthigt zu seyn scheinen, sich zur widernatürlichen thierischen Kost zu wenden, es zu regnen. Allein nach ihrer Bastardnatur hatten sie kein Gefallen an der reinen Nahrung, sondern waren nur nach Blut lüsternd. Deswegen kosteten sie zuerst Fleisch.

Darin ahmten sie bald auch die mit ihnen zusammenlebenden Menschen nach, und als es an vernunftlosen Thieren fehlte, aßen jene Bastarde auch Menschenfleisch. Nachdem sie jenes gethan hatten, war ihnen auch dieß nicht zuviel. Soviel vergossenes Blut erzeugte unreine Dünste, es entstanden Krankheiten, und die Menschen starben eines frühen Todes. Die Erde war so verunreinigt, daß sie jetzt erst giftige und schädliche Thiere hervorbrachte. Da aber durch die thierisch-rohen Dämonen immer schlimmer wurde, beschloß Gott, den bösen Sauerteig hinwegzuschaffen, damit nicht der böse Samen, wenn jedes folgende Geschlecht dem vorangehenden gleich würde, die künftige Welt an Geretteten leer ließe. Es erfolgte die Sündfluth, in welcher nur der gerechte Noah gerettet wurde. Die Seelen der umgekommenen Giganten aber, die ebenso größer waren, als die Menschenseelen, wie ihre Körper, als die Menschenkörper, erhielten nun als ein neues Geschlecht einen neuen Namen, zugleich aber auch ein gerechtes Gesetz, das ihnen ihre Wirksamkeit in der Welt, und ihren Einfluß auf sie genau bestimmte. Sie sollten über keinen Menschen Gewalt haben, außer über die, die sich mit ihrem freien Willen in ihren Dienst begaben, dadurch daß sie sie anbeteten, ihnen opferten und spendeten, an ihrem Tische theilnahmen, oder sonst etwas, was nicht geschehen sollte, thaten, oder Blut vergossen, oder Fleisch aßen, und mit Todtem, Erstiktem, oder irgend etwas Unreinem sich anfüllten. Die aber, die sich an das Gesetz Gottes halten, sollten sie nicht berühren, sondern vor solchen sogar fliehen. Nur was gerecht ist, sollten die Menschen von den Dämonen leiden, was die natürliche Folge davon ist, daß man sich zu ihrem *ὀμολογῶν* macht. Sonst aber kann selbst der Fürst der Dämonen, wenn man ihn nicht anbetet, nichts gegen das göttliche Gesetz thun“ (Hom. VIII, 10—20.) „Solange Noah nach der Fluth noch lebte, lebte

in Eintracht mit seinen Söhnen zusammen, als ein Abbild nach dem Bilde des Einen Gottes. Nach seinem Tode aber zeigte sich, wie Monarchie Eintracht erzeugt, Polyarchie aber Krieg, weil das Eine mit sich nicht in Streit kommen kann, die Vielheit aber immer eine Veranlassung zum Streit mit einem andern hat. Nach seinem Tode strebten viele nach der Herrschaft, und der eine suchte sie durch Krieg, ein anderer durch List, und andere durch andere Mittel zu gewinnen. Einer von ihnen war aus dem Geschlechte Chams, der der Vater Misraims war, von welchem die Völkerstämme der Aegyptier, Babylonier und Perser abstammen. Aus diesem Geschlecht ging, in magischen Traditionen unterrichtet, Nebrod hervor, mit einem Sinn gigantisch widerstrebenden Sinne. Die Griechen nennen ihn Zoroaster. Dieser strebte nach der Herrschaft und zwang den weltregierenden Stern des jetzt herrschenden bösen Principis durch magische Künste, ihm die Herrschaft zu geben. Da dieser Stern die Macht hatte, zu thun, wozu er gezwungen wurde, so goß er zornig das Feuer der Herrschaft herab, um der Beschwörung nachzugeben, und den, der ihn zuerst zwang, zu bestrafen. Der vom Himmel fallende Feuerstrahl raffte den Magier Nebrod hinweg, und dieser erhielt nun wegen dieses Vorfalls den Namen Zoroaster (*διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνέχθηναί οἱ*). Die thörichten Menschen jener Zeit aber glaubten, wegen seiner Freundschaft mit Gott sey seine Seele durch einen Blitzstrahl entnommen worden. Deswegen begruben sie die Ueberreste seines Körpers, ehrten in Persien, wo das Feuer herabgefallen war, das Grab durch einen Tempel, und erwiesen ihm göttliche Verehrung. Nach diesem Vorgang begruben auch die Uebrigen die durch einen Blitzstrahl Getödteten, als Götterfreunde, ehrten sie durch Tempel und errichteten Bildnisse, die die eigene Gestalt der Verstorbenea darstellten. Auf gleiche Weise thaten nun auch

die, welche über einzelne Orte gesetzt waren. Die meisten ehrten die Gräber ihrer Lieblinge, auch wenn sie nicht durch einen Blitzstrahl getödtet waren, durch Tempel und Bildnisse, errichteten ihnen Altäre und befahlen sie als Götter anzubeten. In der Folge glaubten die Nachkommen wegen der Länge der Zeit, sie seien wirkliche Götter. Die ursprünglich Eine Herrschaft theilte sich auf folgende Weise in viele Herrschaften. Zuerst nahmen die Perser Kohlen von dem vom Himmel gefallenem Feuerstrahl. Sie gaben dem Feuer bei sich Nahrung, und ehrten es als himmlischen Gott, weßwegen das Feuer ihnen zuerst die Ehre der Herrschaft gab. Nach ihnen stahlen die Babylonier Kohlen von jenem Feuer, brachten sie in ihr Land, verehrten das Feuer, und herrschten nun gleichfalls. Die Aegyptier thaten ebenso. Sie nannten das Feuer in ihrer Sprache Phthae, was soviel ist als Hephästos. Diesen Namen hat auch ihr erster König. Auf dieselbe Weise errichteten auch die Beherrscher einzelner Orte Heiligthümer und Altäre zur Ehre des Feuers, die meisten jedoch verloren ihre Herrschaft. Bildnisse aber zu verehren, hörten sie nicht auf, da die Magier sie immer in dem eiteln Dienste festzuhalten wußten, und Feste mit Opfern und Libationen, mit Flöten- und Paukenschall einführten. So getäuscht gaben sie auch nach dem Verluste der Herrschaft diesen Cultus nicht auf, indem ihnen das Angenehme des Irrthums weit mehr galt, als die Wahrheit“ (Hom. IX, 3—7.). Der auf diese Weise entstandene Idolencultus ist aber zugleich auch ein Dämonencultus. So sehr das ganze Streben der Dämonen dahin geht, die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, weil sie als geistige Wesen mit sinnlichen Begierden nur durch die Vermittlung der Menschen ihre Begierden befriedigen können (Hom. IX, 10.), so zeigen sie sich doch nie in ihrem wahren Wesen. Sie benutzen immer nur die Begierden und Leidenschaften der Menschen für ihre Zwecke.

sich auf diese Weise mit den Seelen der Menschen zu verbinden, und wenn sie einmal mit den Seelen der Menschen sich verbunden haben, und sie durch ihren Einfluß beerrschen, halten die Menschen die Eingebungen der Dämonen nur für ihre eigenen Gedanken und Begierden (Hom. I, 12 f.). Um die Menschen zu täuschen, nehmen sie sich Belieben verschiedene Gestalten an, und lassen sich so von den getäuschten Menschen als Götter verehren. Sie erscheinen ihnen im Schlafe in der Gestalt ihrer Götter, schrecken sie, geben ihnen Orakel, verlangen Opfer, essen sie mit ihnen schmausen, um ihre Seelen zu verzehren. Denn wer einmal an ihrem Tische theilgenommen, und durch Speise und Trank mit ihrem Geiste sich verbunden hat, den ziehen sie ganz zu ihrem Willen hin. Um den Irrthum zu vermehren, erscheinen sie solchen im Traum in der Gestalt ihrer Götterbilder. Denn das Götterbild hat kein Leben und keinen göttlichen Geist, sondern nur der erscheinende Dämon ist es, der sich der Gestalt derselben bedient. Nicht die vermeintlichen Götter erscheinen, sondern die Seele eines jeden bildet, je nachdem sie von Furcht und Begierde afficirt ist, die Gestalten der Dämonen in sich ab. Deßwegen haben die Juden keine solche Erscheinungen. Weissagungen und Wunderheilungen aber, auf die man sich beruft, sind theils bloße Täuschungen, theils, soweit sie Wirkungen der Dämonen sind, eine Beweise einer wahrhaft göttlichen Kraft (Hom. IX, 1 f.).

Schon hierin liegt klar das Urtheil, das vom Standpunkte des pseudoclementinischen Systems aus über den eigentlichen Werth des Heidenthums zu fällen ist. Wie es aber überhaupt zum eigenthümlichen Character dieses Systems gehört, daß es in die Untersuchung des Verhältnisses des Heidenthums zum Judenthum und Christenthum, es in den übrigen gnostischen Systemen eigentlich nie un-

mittelbar zur Sprache gebracht wird, weit genauer bestimmter eingeht, so begnügt es sich nicht bloß mit den Ursachen und Principien, auf welche der Ursprung des Heidenthums zurückzuführen ist, nachzuweisen, sondern sucht auch durch die daraus sich ergebenden Folgerungen das allgemeine Urtheil über dasselbe näher zu motiviren und die Gesichtspuncte, von welchen aus sein Verhältniß zur absoluten Religion zu bestimmen ist, so genau als möglich festzustellen. Es ist dieß der Hauptinhalt der Homilien IV — VI. Hier finden wir gleich im Anfang der Untersuchung dieser Frage das allgemeine Urtheil vorangestellt (Hom. IV, 12.): αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπέθεσιν εἶναι λέγω. Zur Begründung dieses Urtheils wird zunächst gesagt: „Die Einen haben viele Götter eingeführt, und zwar schlechte, allen möglichen Neigungen und Leidenschaften unterworfen, weswegen der, der das gleiche thun will, sich nicht schämen darf, da er ja, wie dieß den Menschen eigen ist, die schlechte und unsittliche Lebensweise der mythologischen Götter sich zum Muster nimmt. Wer aber keine sittliche Scham hat, läßt auch keine Reue hoffen. Andere haben das Schicksal (die εἰμαρμένη) eingeführt, die sogenannte Genesiß (die von der Geburtsstunde abhängige Prädestination), durch welche alles, was der Mensch leidet oder thut, vorausbestimmt ist. Auch dieß ist wiederum dasselbe. Denn, wenn einer glaubt, daß alles, was er leidet oder thut, vorausbestimmt ist, so nimmt er es mit dem Sündigen leicht, und hat, wenn er gesündigt hat, keine Reue über das Beganzene, weil er alles damit entschuldigen kann, er sey durch seine Genesiß dazu gezwungen worden, und weil er seine Genesiß nicht abändern kann, hat er auch keine Ursache, sich über die Sünden, die er begeht, zu schämen. Andere führen einen blinden Zufall ein, und behaupten, daß alles im Kreislauf



h fortbewege, ohne einen Vorsteher und Gebieter. Diese Meinung ist die allerverderblichste. Denn wenn niemand an der Spitze des Ganzen steht, und für alles sorgt, und dem, was er verdient, zu Theil werden läßt, so kann man keine Furcht und Scheu alles mögliche thun, und es ist leicht anzunehmen, daß die, die so denken, ein sittliches Leben führen werden, da sie keine Gefahr voraussehen, die sie zur Besserung bewegen könnte (Hom. IV, 12. 13.). Keinen dämonischen Ursprung bezeugt demnach das Heidenthum dadurch, daß ihm alle sittliche Motive des Handelns fehlen, und zwar erscheint es so, man mag es auch seiner populären oder philosophischen Seite betrachten. Was die populäre Seite, oder das Heidenthum als Volksreligion betrifft, so genügt, an die unsittlichen Handlungen der Götter, von welchen die griechischen Mythen voll sind, an die Liebschaften eines Zeus, Poseidon u. s. w. zu erinnern. Eine solche Religion erweist sich dadurch als völlig untauglich für die sittliche Erziehung des Menschen. Wer von Kindheit an die Mythen derselben in sich aufnimmt, mit dessen Sinn verwachsen die gottlosen Handlungen einer vermeintlichen Götter so sehr, daß sie im reiferen Alter als ein in die Seele niedergelegter, böser Samen ihre Frucht tragen, und so feste Wurzel fassen, daß sie selbst von denen, die als reife Männer ihr Verderbliches einzeln, nicht mehr ausgerottet werden können, indem man es doch bei dem zu bleiben pflegt, woran man von Kindheit an gewöhnt ist. Es ist es schwer, da die Macht der Gewohnheit ebenso groß ist, als die der Natur, das Gute, wozu der Grund nicht von Anfang an in der Seele gelegt worden ist, in sich aufzunehmen. Weit besser ist daher, die Mythen der Griechen gar nicht zu kennen, wie man an den Landbewohnern sieht, welche, weil ihnen die griechische Bildung fehlt, auch weniger Sünden begehen (Hom. IV, 18. 19.). Veruft man sich aber darauf, daß

alles, was diese Mythen von den Göttern erzählen, nicht wirklich so geschehen ist, sondern eine eigenthümliche philosophische Bedeutung hat, die nur durch Allegorie erkannt werden kann (*ἔχει τινὰ λόγον τὰ τοιαῦτα οἰκίον τὸ φιλόσοφον, ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον*. Hom. VI, 2.), indem die ältesten Weisen, die mit Nähe der Wahrheit erkannten, sie den Unwürdigen, für die göttliche Wissenschaft Unempfänglichen, verbergen wollten (Hom. VI, 2.), so läßt sich auch in dieser Beziehung, wie der Verf. der Elementinen Hom. VI. ausführt, zeigen, daß die heidnische Religion keinen Anspruch auf den Charakter einer wahren Religion machen kann. Die allegorische Ansicht setzt voraus, daß die Welt aus einem Chaos entspringt, daß anfangs alles ungeordnet und ungesondert in sich schloß, und in blinder Bewegung hin und her wogte, endlich die ungeordnete Bewegung eine regelmäßige wurde, die Elemente sich sonderten, und ein organisches Wesen sich gestaltete. Denkt man sich die Entstehung des Kosmos auf diese Weise, so sind Kronos und Rhea die Zeit und die Materie, Pluton ist die sich niedersezende Erde, Poseidon die oben schwimmende feuchte Substanz, Zeus das in die Höhe, in den reinsten, über alles waltende Aether sich erhebende warme Princip. Die Fesseln des Kosmos sind die Bande, die Himmel und Erde zusammenhalten, die Abschneidung seiner Zeugungslieder bedeutet die Trennung und Sonderung der Elemente, wodurch einzelne Wesen zu ihrem besondern Daseyn gelangen. Die Zeit zeugt nicht mehr, weil das durch sie Gezeugte in der natürlichen Folge fortgeht. Die Aphrodite, die aus der Tiefe aufstauhte, ist die zeugende Kraft des feuchten

---

83) Ἐμπυχον δημιουργημα, oder ἀποκνηθὲν ἔμπυχον ὤον, οὗ γέντος κατὰ τινὰς ἀφρόνότητος ἐξήθορον Φάνης. Hom. I. 4. 12.

aments, die den Geschlechtsrheil wekt, und die Schönheit der Welt vollendet. Das Gastmahl, das Zeus wegen der Hochzeit der Thetis und des Peleus feierte, stellt die Welt dar. Die zwölf Götter sind die zwölf Zeichen des Thierkreises, auf welche die Macht der Parcen sich stützt. Prometheus ist die Vorsehung, durch welche alles geworden ist, Peleus der aus der Erde zur Erschaffung des Menschen ausersehene, und mit der Tochter des Neptunus, d. h. mit Wasser gemischte Lehm. Aus der Mischung von Erde und Wasser entstand der erste Mensch, welcher nicht gezeugt, sondern als Erwachsener gebildet, Achilleus genannt wurde (*διὰ τὸ μᾶζοις χεῖλη μὴ προσσυνεχέειν*). Er ist auch das blühende Alter, wenn aber in ihm die Wahrheit fremde Begierde nach der Polyxena erwacht, wird er durch Echlangengift getödtet, indem der Tod durch das Geschoss in die Fußsohlen eindringt. Die Here, Athene, Aphrodite, Eris, der Apfel, Hermes, der Hirte, dessen Urtheil des Hirten haben folgende Bedeutung: Here ist die sittliche Würde, Athene die Tapferkeit, Aphrodite die sinnliche Lust, Hermes die vermittelnde Rede, der Hirte Paris die vernunftlose rohe Begierde. Wenn nun in der Blüthe des Alters der die Seele weidende Verstand (*τὴν ψυχὴν ποιμαίνων λογισμὸς*) noch roh (*βάρβαρος*) ist, und, ohne auf das Nützliche zu achten, Tapferkeit und Keuschheit von sich stößt, und sich bloß der Lust hingibt, so wird dieser den Preis zuerkennt, um von ihr Augenweide zu erhalten, so kann es nur zu seinem und der seinigen Verderben geschehen, daß er in Folge seines falschen Urtheils die Lust genießt. Eris ist die streitsüchtige Bosheit. Der goldene Apfel der Hesperiden bedeutet den Reichtum, welcher bisweilen auch Besonnene, wie die Here, reichlich macht, und Tapfere, wie die Athene, zur Streitsucht über unziemliche Dinge reizt, und die Schönheit der Seele, wie die Aphrodite, durch Ueppigkeit verdirbt. Ue-

berhaupt reizt der Reichthum alle zu bösem Streik. <sup>Da</sup> wegen ist Herakles der Erleger der den Reichthum <sup>besitzen</sup> bewachenden Schlange, der <sup>acht</sup> philosophische Verstand, der frei von allem Bösen die Welt <sup>umwaltet</sup> den Seelen inwohnt, und die züchtigt, auf die <sup>er</sup> <sup>sich</sup> nemlich Menschen, die kühnen Bären, oder feigen <sup>Leu-</sup> schen, oder wilden Ebern, oder vielverschlungenen Schlangen gleichen. Auch alle andere Kämpfe, die von Herakles erzählt werden, sind Symbole der sittlichen Kraft des Geistes (*νοερὰς ἀρετῆς εἰσὶν αἰνιγματά.* Hom. VI, 16.) Wenn man nun aber auch auf diese Weise die alten Mythen allegorisch deutet, so muß man sich vor allem <sup>sehr</sup> wundern, warum jene weisen und verständigen Männer was sie fromm und nützlich auf offenem, unverhülltem Wege hätten darlegen können, in dunkle Symbole und unsittliche Mythen eingehüllt haben, welche, wie von einem bösen Dämon erfunden, beinahe alle Menschen verführt haben. Denn entweder sind sie keine Symbole und Allegorien sondern wirkliche Sünden der Götter, dann hätten sie gar nicht den Menschen zur Nachahmung gegeben werden sollen, oder wenn sie als bloße Allegorien nichts enthalten was von den Göttern wirklich geschehen ist, so ist doch darin gefehlt, daß sie durch ihre unsittliche Form eine Veranlassung zur Sünde geben, und zwar auf eine gegen die Götter, deren Daseyn sie voraussetzen, höchst unehrerbietige Weise. Deswegen können es nicht Weise, sondern un- böse Dämonen gewesen seyn, die den an sich guten Handlungen eine so schlimme Einkleidung gegeben haben, damit die, die sich das Bessere zum Vorbild nehmen wollen, die Thaten der vermeintlichen Götter nachahmen, Vaternord, Kindermord, Unzucht mit Müttern, Töchtern, Schwestern Ehebruch u. s. w. Gottlose glauben gerne, daß alles dies wahr ist, um sich nicht schämen zu dürfen, wenn sie gleiches thun. Dagegen hätte die Ehrfurcht gegen die Götter

erfordert, selbst in dem Falle, wenn die Götter wirklich gethan hätten, was die Mythen von ihnen sagen, dem Unsitlichen eine ausländige Hülle zu geben, statt die an sich guten Handlungen in eine so unsittliche Form einzukleiden, deren allegorische Bedeutung nur mit Mühe erkannt werden kann, so daß zwar die, die sie erkennen, mit vieler Mühe vor Irrthum bewahrt werden, die aber, die sie nicht verstehen, ins Verderben gerathen. Die allegorischen Erklärungen mögen zwar alles Lob verdienen, das wahrscheinlichste ist jedoch, daß die Mythen Thaten gottloser Menschen erzählen, die göttliche Ehre davon getragē haben. Es läßt sich aber nicht einmal die poetische Allegorie in strenger Consequenz durchführen. So führen die Dichter die Schöpfung der Welt bald auf die Natur, bald auf den Verstand zurück. Aus der Natur sey die erste Bewegung und Mischung der Elemente entstanden, die Vorsehung des Verstandes habe sie geordnet. Sagt man, die Natur habe das Ganze geschaffen, so kann man das Künstlerische der Schöpfung nicht erklären, und nimmt daher noch ein anderes Princip, die Vorsehung des Verstandes, zu Hülfe. Dagegen ist aber zu sagen: Wenn die Welt auf zufällige Weise durch die Natur entstanden ist, woher hat sie ihre geordneten Verhältnisse, die doch nur die Wirkung eines ausnehmend hohen Verstandes seyn können? Ist es aber, wie man annehmen muß, der Verstand, der alles gemischt und geordnet hat, soll nicht alles dieß durch Zufall entstanden seyn? Dagegen, welche die Thaten der Götter in unsittlich lausliche Allegorien verwandelt haben, haben sich in die große Unsterblichkeit verwickelt, daß sie, indem sie die Götter durch ihre Allegorien zu Weltsubstanzen machen, ihre Erbsünde aufheben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit sagt man daher, daß ihre Götter schlechte Magier waren, oder gottlose Menschen, welche durch ihre magischen Gestalten Ehren stifteten, und die Sitten verderben. Da nun die Alten

die Magie nicht kannten, so hielt man sie ihrer wegen für Götter, während man in verschiedenen Ländern und Städten ihre Gräber zeigt, wie z. B. Saturns, wilden Tyrannen und Kindermörders, Grab in den Ithaken Gebürgen, des Zeus in Kreta u. s. w. Offenbar sie also Menschen, welchen nach ihrem Tode die der Zeit göttliche Ehre zu Theil werden ließ, wie einem Hektor in Ilion, einem Achilleus auf der Leuke von den Bewohnern göttliche Ehre erwiesen. Bei den Aegyptiern wird noch jetzt ein Mensch seinem Tode als Gott verehrt. Das Lächerlichste an die Verehrung der Vögel, Schlangen und sämmtlichen Thiere. So denken und handeln die meisten Menschen ohne Verstand. Nichts geht jedoch über die Schönheit der Scene, die den Vater der Götter und Menschen der Umarmung der Leda darstellt. Aus dem Begriff erhellt von selbst, daß die vier ersten Elemente nicht seyn können, auch nicht die Mischung, die Erde noch diese ganze sichtbare Masse, nicht die in der Unzusammenfließende Hefe, noch das oben schwimmend fer, noch die feurige Substanz, noch die von derselben zu uns sich erstreckende Luft. Denn diese vier Elemente konnten, wenn sie getrennt waren, ohne einen Künstler zur Erzeugung eines lebendigen Wesens nicht mischt werden; waren sie aber stets verbunden, so konnten doch auch so nur ein künstlerischer Verstand gewesen welcher die harmonische Verbindung der Glieder und hervorbrachte, die zur Eigenthümlichkeit eines organischen Wesens gehört. Denn alles, was ein organisches Wesen haben muß, hat auch dieses große organische Wesen Welt. Nothwendig muß daher ein ungezeugter Künstler seyn, der entweder die getrennten Elemente verband die bereits verbundenen zur Erzeugung eines lebendigen Wesens künstlerisch mischte, und aus allen ein Ganzes

Uebung brachte. Denn unmöglich kann ohne einen vernünftigen Verstand ein vollkommen weises Werk zu Stande gebracht werden, und weder der Grob kann der Künstler, noch die Begierde, noch die Kraft, noch etwas anderes dergleichen, da alles dieß leidensfähig und Veränderungen unterworfen ist. Gott aber ist, was von keinem andern bewegt wird, was nicht von der Zeit oder der Zeit verändert, und niemals in das Nichtseyn aufgelöst wird (Hom. VI, 1—24.).

So wenig vermag die heidnische Religion das religiöse Interesse der Menschen zu befriedigen. Erhebt sie sich über den Polytheismus, so sind es nur die beiden gleich verbliebenen Weltansichten, die des Fatalismus und des Egoismus des Zufalls, bei welchen sie stehen bleibt (Hom. IV, 13. XIV, 2. 5. XV, 4.). Die Idee eines intelligenten Weltbegründers ist ihr völlig fremd geblieben.

Diese Idee ist nur der jüdischen Religion eigen, nur die Religion entspricht daher dem wahren Begriffe der Religion, und es kann kein Zweifel darüber seyn, daß die jüdische Religion den unbedingten Vorzug vor der heidnischen verdient, weil dieser alle Merkmale der wahren Religion fehlen. Gleichwohl werden gewisse Gründe geltend gemacht, die zur Aufrechterhaltung der heidnischen Religion, zur Behauptung ihrer Selbstständigkeit dienen sollen.

Man stellt den Grundsatz auf, es sey die größte Gottlosigkeit, die väterliche Sitte zu verlassen, und eine andere anzunehmen. Allein dieser Grundsatz kann nicht unbedingt gelten. Die väterliche Sitte ist nur dann beizubehalten, wenn sie religiös ist, abzulegen aber, wenn sie irreligiös ist. Sonst müßte ja der Sohn eines gottlosen Vaters, wenn fromm seyn will, nicht fromm seyn dürfen. Es ist ein großer Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit (zwischen der ἀλήθεια und συνήθεια). Die Wahrheit wird gefunden, wenn man sie aufrichtig sucht, was aber einmal

durch Gewohnheit angenommen ist, wie es auch seyn mag wahr oder falsch, macht sich ungeprüft durch sich selbst geltend, man freut sich weder über seine Wahrheit, noch ärgert man sich über seine Falschheit. Man glaubt nicht dem Urtheil, sondern dem Vorurtheil, indem man auf gut Glück der Meinung der Vorfahren vertraut. Und nicht leicht legt man das väterliche Gewand ab, wenn auch seine Thorheit und Lächerlichkeit offen vor Augen liegt (Hom. IV, 12.). Zur Rechtfertigung des Polytheismus pflegt man zu sagen: Es ist allerdings nur Ein höchster Herr, aber auch die andern sind Götter, wie zwar Ein Kaiser ist, aber unter ihm Verwalter, Consularen, Eparchen, Prätorarchen, Heliontarchen, Dekarchen sind. Wie diese zum Kaiser, so verhalten sich jene zu dem Einen großen Gott, sie sind zwar ihm untergeordnete aber über uns herrschende Götter. Diese Vergleichung beweist aber gerade die Unrichtigkeit der ganzen Vorstellung. Darf man den Namen des Kaisers einem andern nicht geben, so darf noch weit weniger der Name Gottes einem andern beigelegt werden, wenn nicht der der Monarchie zu ihrer Ehre gegebene Name der Beschimpfung ausgesetzt werden soll (Hom. X, 14. 15.). Auch die Idolatrie sucht man auf ähnliche Weise in Schutz zu nehmen. Wer den wahren Begriff Gottes hat, weiß, daß das der Natur Gottes Eigenthümliche keinem andern zukommen kann. Eigenthümlich ist aber Gott, daß er der Schöpfer von allem und der vollkommenste ist, an Macht, weil er alles geschaffen, an Größe, weil er der Unendliche ist gegenüber dem Endlichen, an Gestalt, weil er der Schönste, an Seligkeit, weil er der Seligste, an Geist, weil er der Höchste ist. Nichts Geschaffenes kann mit ihm verglichen werden. Auch die Welt kann Gott nicht seyn, weil sie geschaffen und nicht absolut ist. Wie viel weniger kann daher Theilen der Welt der Name Gott gegeben werden. Nun sagen aber Viele: bei den Gegenständen der religiösen



Verehrung verehren wir nicht Gold, Silber, Holz, Stein, denn wir wissen, daß sie nur eine leblose Materie und das Kunstwerk eines sterblichen Menschen sind, aber den darin vorhandenen Geist kennen wir Gott. Es nimmt man, wenn man überführt ist, daß das Sichtbare nichts ist, keine Zuflucht zu dem Unsichtbaren. Wie kann man aber beweisen, daß in den leblosen Bildnissen ein göttlicher Geist sey, da alles, was an ihnen wahrzunehmen ist, das Gegentheil bezeugt (Hom. X, 19. f.)?

Es sehr durch alles die Falschheit und innere Nichtigkeit der heidnischen Religion und die absolute Wahrheit der jüdischen dargethan ist, so tief greift gleichwohl dieser große Gegensatz in die Religionsgeschichte ein. Er zieht sich durch ihr ganzes Gebiet hindurch, und wiederholt sich immer wieder in einer neuen Gestalt. Judenthum und Heidenthum stehen zwar wie Wahrheit und Irrthum, wie die monotheistische und dämonisch-polytheistische Religion, neben einander, aber im Judenthum selbst gibt es eine wahre und falsche Religion, und Judenthum und Heidenthum haben sich vielfach berührt und vermischt. Was schon früher über den Gegensatz der wahren und falschen Prophetie gesagt worden ist, findet daher auch hier wieder seine Stelle. Das Heidenthum ist, wie das falsche Judenthum, eine Wirkung der falschen Prophetie. Alles, was die falsche Prophetie im Judenthum charakterisirt<sup>31)</sup>, erscheint als ein heidnisches Element, das sich in das Judenthum eingedrängt hat. In diesem Gegensatz des Judenthums zum Heidenthum hat nun auch das Verhältniß seinen Grund, in welches das pseudoclementinische System

31) In der wahren Religion sind nur *ἀδριοι τιμὰι*, und der wahre Prophet stellt sie dadurch wieder her, daß er *θυολαγὰς ἀίματα, ὀνόματι μισῶν, καὶ σαμῶν ὀβριτυοῖν*. Hom. VII, 34. III, 26.

das Christenthum zum Judenthum setzt. So groß der Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum ist, so groß ist die Uebereinstimmung zwischen dem Judenthum und Christenthum. Diese beiden Religionen sind sogar ihrem eigentlichen Wesen und Inhalt nach völlig Eins; was sie unterscheidet, hat seinen Grund nur in dem Einflusse, welchen das Heidenthum auf das Judenthum erhalten hat. Nach diesen beiden Seiten ist das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum in Erwägung zu ziehen.

Die Identität des Judenthums und Christenthums erhellt vorerst aus der Identität der Personen, die die Repräsentanten und Träger der beiden Religionen sind. Adam, der von Gott geschaffene und mit dem Hauche der Gottheit erfüllte reine Urmensch, ist auch die Urquelle aller Religion und Offenbarung. Nach dieser Ansicht kann jede Epoche, die in der Reihe der Gegensätze, in welcher sich die Welt- und Religionsgeschichte fortbewegt, nach periodischer Verdunklung die Wahrheit wieder in ihrem reinen Lichte hervortreten läßt, nur eine Rückkehr zu der reinen schon vor Adam geoffenbarten Urreligion seyn. Der Verfasser der Clementinen begnügt sich aber nicht bloß mit dieser Identität der zu verschiedenen Zeiten aufs neue hervortretenden Wahrheit mit sich selbst, sondern er sieht, um dieser Identität noch eine festere Grundlage zu geben, auch in den die Urreligion und Uroffenbarung erneuernden Personen eine Wiedererscheinung desselben Adams, der als Urmensch auch das ursprüngliche Offenbarungsorgan der Gottheit war. Wie sich in der im Wesen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (Hom. XVII, 8. 9.), so gibt es auch sieben Säulen der Welt (*ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρχοντες κόσμῳ* Hom. XVIII, 14.), die die Träger der durch alle Weltperioden hindurch sich erstreckenden ewigen Wahrheit sind. Es sind die sieben des vollkommensten Wohlgefallens des gerechten Gottes würdigen

erpheten, der von Gott geschaffene Adam, der gottgefällige Enoch, der gerechte Noah, der Gottesfreund Abraham, Isak, Jakob und Moses (Hom. XVIII, 13. 14. XVII, 4.). In sie schließt sich der die Siebenzahl zur Einheit verbindende Christus an, oder vielmehr, es ist immer nur derselbe Eine wahre Prophet, der von Gott geschaffene, mit dem heiligen Geiste Christi ausgestattete Mensch, welcher am Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit dem Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft, so er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen seiner Mühsale mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt (Hom. III, 20.). Was nun aber die Identität der beiden Religionen in Ansehung ihres Inhalts betrifft, so spricht sich diese das Christenthum mit dem Judenthum identificirende Ansicht aufs bestimmteste in der Behauptung aus, daß das Wesen der Religion in dem Handeln, in der Befolgung der von Gott gegebenen Gebote bestehe, eine Ansicht, die mit dem Wesen des Mosaischen und seiner Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott aufs engste zusammenhängt. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. VIII, 4. f.): „Daß viele berufen sind, ist nicht den Berufenen, sondern nur Gott, der sie beruft, und bewirkt, daß sie kommen, zuzuschreiben. Dennoch haben sie noch keinen Anspruch auf Lohn, weil es nicht ihr eigenes Werk ist, sondern dessen, der auf sie eingewirkt hat. Wenn sie aber nach der Berufung Gutes thun, was ihr eigenes Werk ist, dann werden sie danach einen Lohn erhalten. Denn auch die Hebräer werden, wenn sie an Moses glauben, ohne das von ihm Befohlene zu beobachten, nicht selig, wofern sie nicht das von ihm Befohlene beobachten. — Mit Recht wird der Lohn ihnen zu Theil, die recht handeln. Denn weder Moses noch Jesus Gegenpart wäre nothwendig gewesen, wenn sie von selbst den Willen gehabt hätten, so gesinnt zu seyn, wie es

der Vernunft gemäß ist, noch kann dadurch, daß die Lehre glaubt, ihn Herrn nennt, das Heil erlangen. Deswegen wird nun von den Hebräern, i Moses zum Lehrer erhalten haben, Jesus verhält von denen, die an Jesus glauben, Moses. In der Lehre beider eine und dieselbe ist, nimmt Gott jedoch nur an einen von beiden glaubt. Man glaubt also wegen an eine Lehre, um das zu thun, was von ihm geboten ist. — So wenig die Hebräer verdammt weil sie Jesum nicht kennen, wegen desjenigen, ihnen verborgen hat, wofern sie nur thun, was von Moses geboten ist, und den nicht hassen, sie nicht kennen, so wenig werden andere hinwied die aus den Heiden sind, die den Moses nicht kennen wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, verdammt wofern nur auch diese thun, was ihnen von Jesus geboten ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen. Und nicht davon hat man Nutzen, daß man die Lehrer Herrn nennt, das aber nicht thut, was Diener zu thun haben. — Durchaus sind daher gute Werke nothwendig. Wenn es aber einem vergönnt ist, beide zu erkennen, und sich bewußt zu werden, daß von ihnen eine und dieselbe Lehre verkündigt worden ist, ein solcher ist als ein in Gott reicher Mann anzusehen, der zur Einsicht gekommen, daß das Alte mit der Zeit neu, und das Neue alt ist“ (*οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ, καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς*). Vielleicht Anspielung auf Matth. 13, 52.). Der Glaube ist nach dieser Ansicht eine im Grunde noch indifferente Aufnahme der von Gott den Menschen dargebotenen Wahrheit, ein noch passives Verhältniß des Menschen zu dem äußerlich auf ihn einwirkenden Gott. Ein wahrhaft lebendiges religiöses Verhältniß des Menschen zu Gott entsteht erst dadurch, daß der Mensch dem, was er glaubt und als Wahrheit erkennt,

die That entspricht. Der substantielle Inhalt der Religion sind daher die Gebote, durch deren Befolgung die religiöse Religion subjectiv wird. Wie in dieser Hinsicht zwischen dem Juden und Christen kein Unterschied ist, so nur beide dieselben göttlichen Gebote befolgen, so ist sich dadurch auch der sonst so große Gegensatz zwischen Juden und Heiden aus. Denn der Heide, der das Gesetz befolgt, ist ein Jude, und der Jude, der das Gesetz nicht befolgt, ist ein Heide, weil der wahre Gottesverehrer nur der ist, der thut, was das Gesetz gebietet (Hom. XI, 16.).

Der von Marcion so scharf hervorgehobene Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, oder Gerechtigkeit und Liebe, sah der Verfasser der Elementinen schon im Judenthum so aufgehoben und ausgeglichen, daß das Christenthum auch in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Vorzug dem Judenthum haben konnte. Die Religion der Juden wird (Hom. IV, 13.) gesagt, entspricht vollkommen dem wahren Begriffe der Religion, indem sie Einen Vater Schöpfer dieses Alls lehrt, der von Natur gut und gerecht ist, gut, sofern er den Reuigen ihre Sünden vergibt, gerecht, sofern er jedem nach der Reue vergilt, wie nach seinen Thaten verdient. Vergl. III, 6.

Worin besteht aber bei dieser wesentlichen Identität des Judenthums und Christenthums der Unterschied dieser beiden Religionen? Die Antwort auf diese Frage liegt schon an derselben Stelle (Hom. I, 18.): „Der Wille Gottes ist auf verschiedene Weise unbekannt geworden. Schlechte Erziehung, verkehrte Lebensweise, schädlicher Umgang, schlimme Gewohnheiten, falsche Meinungen machten den Irrthum herrschend; die Folgen hievon waren Mangel an Glauben, Unglauben, Unzucht, Geldgier, Eitelkeit und tausend andere Uebel dieser Art, welche wie ein dichter Rauch Nebel, als ein Haus, erfüllten, und den darin wohnenden Menschen das Gesicht verdunkelten, und sie nicht

auffehen ließen, um Gott, den Weltſchöpfer, aus der Bildung ſeines Weſens zu erkennen und mit ſeinem Namen bekannt zu werden. Deßwegen müſſen die Wahrheitsfreunde, die innen ſind, mit wahrheitsliebendem Eifer voller Bruſt um Hülfe rufen, damit einer, der im raucherfüllten Hauſe iſt, der Thüre ſich nahe und ſie um das Sonnenlicht von außen herein und den Feuer der innen iſt, herein zu laſſen. Dieſer hülfsreiche Mann der wahre Prophet, der allein die Seelen der Menſchen leuchten kann, damit ſie mit eigenen Augen den ewigen Heils ſehen können.“ So macht alſo die Verlang der Wahrheit die Erſcheinung des Propheten wendig. Die letzte Urſache hievon aber iſt die Schuld durch welche der Menſch, zum Knecht der Sünde gefallen Leiden unterworfen und aller Güter nach Gott rechtem Gericht beraubt wurde. Deßwegen ſandte aus überſchwänglichem Erbarmen, damit uns mit der erſt erhaltenen Gütern auch die künftigen ewigen zu werden, ſeinen Propheten, der uns lehrte, wie wir ſeyn und handeln müſſen, d. h. wie wir Gott als den Weltſchöpfer zu verehren haben (Rom. X, 4.). daher auch das Chriſtenthum nur in derſelben Verehrung des Weltſchöpfers beſteht, die ſchon das Judenthum bietet, ſo iſt es doch eine ganz beſondere Offenbarung göttlichen Gnade. Nur bezieht ſich die göttliche Gnade dieſem Systeme bloß auf eine neue Mittheilung der Wahrheit, nicht auf die Mittheilung neuer ſittlicher Kräfte, die Schöpfung eines neuen geiſtigen Lebens, da dem Menſchen auch im Zuſtande der Sünde ſtets das Vermögen der Freiheit bleibt. Die Erkenntniß der Wahrheit aber muß mitgetheilt werden, da ſie ja ſelbſt im Judenthum unſicher geworden iſt. Enthalten die ſchriftlichen Urtheile deſſelben ſo viel Falſches, der Gottheit Unwürdiges, darf man vor allem eines Kriteriums, durch welches

fische vom Wahren ansgeschieden werden kann. So un-  
 ber aber die Schrift durch die Mischung von Wahrem  
 id Falschem geworden ist, so gibt es doch vermöge der  
 tlichen Vorsehung schon im ersten Buche des geschriebes-  
 n Gesetzes eine Stelle, die deutlich zeigt, was in der  
 Schrift wahr und was in ihr falsch ist. Es ist die Stelle  
 Mos. 49, 19. Wenn einer den, der nach dem Aufhören  
 des Herrschers aus Juda gekommen ist, und von den Abl-  
 rn erwartet werden sollte, kennt, der wird in dem Ge-  
 mmenen die Erfüllung der in jener Stelle enthaltenen  
 Weissagung sehen, und wenn er der Lehre desselben glaubt,  
 kann er erkennen, was in der Schrift wahr, und was in  
 r falsch ist. Von ihm muß man also die Schrift verste-  
 n lernen. Daß in der Schrift Wahres mit Falschem ge-  
 mischt ist, sagt er selbst, wenn er Matth. 22, 29. Marc.  
 2, 24. den Sadducäern den Vorwurf macht: *διὰ τοῦτο*  
*λανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν* <sup>85</sup>), *τοῦ*  
*ἔνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ*. Der Vorwurf,  
 aß sie das Wahre der Schrift nicht kennen, setzt voraus,  
 aß es auch Falsches in ihr gibt. Ebenso beweist der  
 Ausspruch: *γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι* <sup>86</sup>), daß in ihr  
 nächte Reden neben ächten sind, und wenn er sagt: *διὰ*  
*ὃ οὐ νοεῖτε τὸ εὐλογον τῶν γραφῶν*; so will er da-  
 urch dem Verstand der aufrichtigen Wahrheitsfreunde um  
 o mehr Vertrauen einflößen. Da er ungeachtet des Vor-  
 andenseyns der Schrift auf die Schriftgelehrten und Leh-

---

85) In beiden Stellen bei Matth. und Marc. heißt es in un-  
 serm Text: *μὴ εἰδότες τὰς γραφάς*.

86) Ueber diesen in unsern Evangelien sich nicht findenden  
 vorgebllichen Ausspruch Christi vgl. man Eotellier in der Ausg.  
 der apost. Väter zu Constit. Apost. II, 36., und Heinschen in  
 der Ausg. der AG. des Euseb. T. III. S. 389. Excursus IX. ad  
 Eus. H. L. VII, 7. Auch der folgende Ausspruch ist apokryphisch.

rer verweist (Matth. 23, 2. f.), so mußte er sie für die halten, die das Wahre des Gesetzes wissen. Daß er aber sagte: „ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen,“ und doch augenscheinlich dasselbe auflöste, beweist, daß das, was er auflöste, nicht zum Gesetz gehörte, und wenn er sagte: „Himmel und Erde werden vergehen, aber ein Buchstabe und Strichlein des Gesetzes wird nicht vergehen,“ so ist daraus zu sehen, daß das vor Himmel und Erde Vergangene nicht zum Gesetz gehört haben kann. Da nun, solange Himmel und Erde noch bestanden, Opfer, Königreiche, die Prophetien der von Weibern Gebornen und anderes dergleichen, als nicht von Gott herrührende Anordnungen vergangen sind, so bezieht sich darauf sein Ausspruch Matth. 15, 13.: „Jegliche Pflanze, welche nicht der himmlische Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden.“ Deswegen sagte er selbst, der wahre Prophet: „Ich bin die Pforte des Lebens, wer durch mich eingeht, wird ins Leben eingehen“ (Joh. 10, 9.), weil es keine andere seligmachende Lehre gibt. Darum rief er auch: „Kommt zu mir, ihr Mühseligen,“ d. h. die ihr Wahrheit sucht, und sie nicht findet (Matth. 11, 28.); und hinwiederum: „meine Schafe hören meine Stimme“ (Joh. 10, 27.); und: „suchet so werdet ihr finden“ (Matth. 7, 7.), woraus man sieht, daß die Wahrheit nicht offen vor uns liegt. Aber auch vom Himmel hörte man zum Zeugniß die Stimme: „Dies ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“ (Matth. 3, 17.). Und nun noch weiter zu beweisen, daß die Propheten, von welchen sie gelernt zu haben versicherten, geirrt haben, sagte er von ihnen, sie haben sich zwar nach der Wahrheit gesehnt, seien aber gestorben, ohne sie kennen zu lernen (Matth. 13, 17.). Auch nannte er sich den, von welchem Moses (V. Mos. 18, 13.) weissagte (Joh. 6, 46.). Unmöglich ist daher ohne seine Lehre in den Besitz der seligmachenden Wahrheit zu kommen, wenn einer auch



benlang da sucht, wo das Gesuchte sich nicht findet, er aber und ist in der Lehre unseres Jesus. Da er das Geheiß kannte, sagte er den Sadducäern: „Frage, warum Moses die Ehe mit Sieben zugelassen hat: „Moses hat es nur wegen eurer Herzenshärtigkeit gesen, denn von Anfang war es nicht so. Der, der Anfang an den Menschen geschaffen hat, hat ihn als Mann und Weib geschaffen“ (Matth. 22, 23. 19, 8. 11.). „welche glauben, daß Gott, wie die Schrift lehrt, wahr ist, sagt er: „eure Rede sey ja, ja, nein, nein, was wahr ist, ist vom Uebel“ (Matth. 5, 37.); denen, welche Abraham, Isaak, Jakob seyen gestorben: „Gott ist nicht in Gott der Todten, sondern der Lebendigen“ (Matth. 22, 32.); denen, welche glauben, daß Gott versuche, wie die Schrift sagt: „der Urge ist der Versucher“, der auch ihn versucht; denen, welche meinen, Gott wisse nichts voraus: „himmlischer Vater weiß, daß ihr dieß alles bedürftet, und ihn bittet“ (Matth. 6, 8. 32.); denen, welche nach der Schrift glauben, daß er nicht alles sehe: „betet im Verborgenen, und euer Vater, der auch ins Verborgene sieht, wird euch geben, was ihr bittet“ (Matth. 6, 6.); denen, die behaupten, Gott sey nicht gut, wie die Schrift sagt, sagt: „Wer unter euch würde, wenn ihn sein Sohn umbäte, ihm einen Stein reichen, und wenn er ihn umbäte, ihm einen Fisch bäte, eine Schlange? Wenn nun ihr, die Böse seyd, wisset gute Gaben zu geben euren Kindern, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel geben denen, die ihn bitten“ (Matth. 7, 7.)? „die behaupten, er sey im Tempel: „schwöret nicht Himmel, weil er der Thron Gottes ist, noch bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist“ (Matth. 5, 35.), denen, die sich vorstellen, Gott habe ein Verlangen nach Opfern: „Gott will Mitleiden und nicht Opfer, Er will die Sanftmüthigen und nicht Brandopfer“ (Matth. 9, 13. 12, 7.).

ar, die christliche Gnosis.

Hos. 6, 6.); denen, die der Schrift zufolge thöbse „nennet nicht mich gut, denn nur Einer ist gut“ (9, 13.), und wieder: „seyd gut und barmherzig, u Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen lä Gute und Böse, und regnen über Gerechte und Unge (Matth. 5, 45.), denen, die sich auf die irrige D bringen lassen, es gebe viele Götter, wie die Schrif „höre, Israel, der Herr, Euer Gott, ist Ein Herr“ (M 29.). Hom. III, 48–57. Prüft man nach der Au dieser Aussprüche den Inhalt der Schrift, so kan nichts für wahr halten, wodurch etwas Gottloses Gott, oder die in der Schrift erwähnten Gerechte gesagt wird. Man kann daher auch nicht glauben Adam, der von Gott geschaffene, ein Uebertreter des Geß war, der gerechter als die ganze Welt erfunden betrunken, daß Abraham drei Weiber hatte, da wegen seiner Sittsamkeit mit vielen Kindern gesegnet Jakob vier, von welchen zwei Schwestern waren, er, Vater der zwölf Stämme wurde, und die Erscheinung des Herrn ankündigte; und Moses war kein Mörder, lernte er von einem Idolenpriester Recht sprechen, e für den ganzen Weltlauf der Prophet des Gesetzes Gottes und wegen seiner richtigen Einsicht das Zeugniß eines Haushalters erhielt (Hom. II, 52.). So wichtig d deutung ist, die das Christenthum dadurch erhält, es doch nichts ihm eigenthümlich und ausschließl kommendes. Denn auch schon vor Christus war es wir aus Hom. III, 28. sehen, möglich, Wahres und Scheß in der Schrift zu unterscheiden. Deswegen sagt Jesus selbst Matth. 20, 2.: „Auf der Kathedra Moß Schriftgelehrte und Phariseer. In allem, w euch sagen, gebet ihnen Gehör.“ Dieß sagte er von als denen, welchen der Schlüssel des Reichs anver ist, d. h. die Erkenntniß, die allein die Pforte des R

nen kann, durch die man allein in das ewige Leben eingehen kann. Allein, wird hinzugesetzt, wenn sie auch den Schlüssel besitzen, so wollen sie ihn doch denen nicht geben, die hineingehen wollen. Deßwegen erhob nun er sich auf der Kathedra, wie ein Vater für die Kinder, um zu verkündigen, was von Anfang an geheim den Jüdigen überliefert worden ist, um sein Mitleiden auch auf die Heiden auszudehnen, und aus Erbarmen mit den Jelen aller schonte er seines eigenen Blutes nicht. Was ihn aber am meisten betrübte, ist, daß er eben von denen, die er als seine Kinder den Kampf übernahm, aus Erkenntniß feindlich behandelt wurde. Aber doch liebte er die, die ihn haßten, beweinte die, die ihn nicht glaubten, segnete die, die ihn schmähten, und bat für die, die seine Feinde waren. — So besteht demnach der wesentlichste Unterschied des Judenthums und Christenthums darin, daß, während die auf der Kathedra Mosis sitzenden Gesetzeslehrer das Eigenthum sich vorbehielten, zu einem Gemeingut für Juden und Heiden wurde, oder der jüdische Particularismus sich zum christlichen Universalismus erweiterte.

Bemerkenswerth ist hier noch, was der Verfasser der Sentenzen über einige äußere Gebräuche und Institutionen lehrt, die zur Sanctionirung und Befestigung des durch das Christenthum erneuerten Verhältnisses des Menschen zu Gott, als dem Welterschöpfer, wie ihn das Judenthum stellt, dienen sollen. Es gehrt hieher

1. Die Taufe. Sie ist das von Gott angeordnete Mittel zur Ablegung des Heidenthums (zum ἀφελαντι-σμος Rom. XIII, 9.), die nothwendige Bedingung, unter welcher der Mensch allein die Sündenvergebung und ewige Seligkeit erlangen kann, und zwar schon als äußeres positives Gebot Gottes. Unterwirft man sich diesem Gebot willig, so sieht Gott die bloße Unwissenheit als die Ursache der zuvor begangenen Sünden an. Folgt man aber

seinem Rufe entweder gar nicht, oder nur mit Zanken, so gibt man sich seinem eigenen Willen hin, und widerspricht dem göttlichen. Die Taufe hat also einen religiösen Charakter schon deswegen, weil sie von Gott geboten, ein gutes Werk ist. Sie steht aber auch in einem innern rationellen Verhältniß zu dem, was an sie geknüpft ist. Die Wiedergeburt aus Wasser ist eine Umänderung der aus der feindlichen Luft herstammenden Geburt. Deswegen kann man nicht selig werden (nach Joh. 3, 5.) Denn es ist bei etwas von Anfang an mitleidiges, das über dem Wasser schwebt, das die Getauften durch die dreimal selige Aussprache von der künftigen Strafe befreit, und nach der Taufe die guten Werke der Getauften wie Geschenke Gott bringt. Das Wasser ist es allein, das den Trieb des Feuers löscht kann. Wer nicht zur Taufe kommen will, hat noch den Geist der Wasserscheu (*της λύσεως πνεύμα*), der ihn hindert, zu seinem Heile, dem lebendigen Wasser zu nahen (Hom. XI, 25. 26.). Wie das Feuer durch Wasser gelöscht wird, so ist die Taufe das kräftigste Gegenmittel gegen die feurige Natur der Dämonen, mit der im Menschen wohnenden Geister (Hom. IX, 11. 19.) So befreit die Taufe den Menschen von der Herrschaft der Dämonen, aber sie bringt ihn auch in die engste Gemeinschaft mit Gott. Wie das Wasser alles erzeugt, und das Wasser aber den Anfang seiner Bewegung vom Geiste erhält, der Geist aber seinen Ursprung von Gott, dem Schöpfer des Alls, hat, so läßt sich hieraus ganz natürlich ableiten, wie man durch die Taufe zu Gott kommt. Man erkennt sein Geschlecht, indem man durch das zuerst brennende Wasser wiedergeboren, und zum Erben der Eltern, die uns zur Unsterblichkeit erzeugt haben, eingesetzt wird (Hom. XI, 24.) 87).

---

87) Sehr schön hat der Verfasser der Homilien die Idee, die

1. Die monarchische Verfassung der Kirche soll der Ordnung des Einen Gottes zur Stütze dienen. Monarchie bewirkt Ordnung und Frieden, wollen aber alle herrschen und nicht Einem sich unterordnen, so erfolgt Trennung und zuletzt völlige Auflösung. Weil viele Könige auf der Erde umher sind, gibt es beständig Kriege, jedem gibt die Herrschaft des andern einen Vorwand zum Krieg, herrscht aber einer über das Ganze, so hat es keine Veranlassung zum Krieg. Damit durch das monarchische Princip der Friede auf immer befestigt werde, stellt Gott denen, die des ewigen Lebens gewürdigt sind, in der künftigen Welt Einen Herrscher des Ganzen vor. muß nun auch in der christlichen Kirche die Einheit dadurch dargestellt werden, daß alle Einem als folgen, der Führer aber muß den Weg wissen, der zum himmlischen Stadt führt. Soll die Kirche, wie eine auf dem hohen Berge erbaute Stadt eine gottwohlgefällige Ordnung haben, so muß vor allem der Bischof, als

---

Christenthum den Menschen sein Geschlecht erkennen läßt, und ihn zum wahren Bewußtseyn seiner selbst führt, in die himmlische Darstellung, in welche er den Inhalt seiner christlichen Gelleidet hat, verflochten, indem er Clemens, nachdem er gestorbt ist (Hom. XI, 35.), seine Mutter (Hom. XII, 1.), seine Brüder (Hom. XIII, 3.), seinen Vater (Hom. IV, 9.), welche nun selbst auch Christen werden, wiedererkennt und wiedererkennen läßt. Daher der gleichfalls dieser Homilie gegebene Titel: *Ἀναγνωρίσμοι*, *Recognitiones*, nicht etwas Zufälliges, sondern etwas sehr Wesentliches bezeichnet, die Idee; daß das Christenthum zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehöre, den Menschen mit sich selbst vermittele. Die Idee der Wiedervereinigung hat diesen Homilien eine tiefreligiöse Bedeutung. „Ist die Trennung schon hier schmerzlich, wie viel schmerzlicher wäre nach dem Tode getrennt zu seyn?“ Hom. XV, 1.

Herrscher in allem, was er spricht, gehört werden, die Presbyter müssen seine Befehle vollziehen, die Diakone umhergehen und nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und dem Bischof alles melden. Der Bischof sitzt auf der Kathedra Christi, und ist der Stellvertreter Christi selbst. Deswegen fällt die Ehre oder Unehre, die man dem Bischof erweist, auf Christus, und von Christus auf Gott zurück. Wer den Befehlen des Bischofs nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht den Zorn Gottes auf sich. Deswegen muß man dem Bischof gehorchen, und ihm alle Ehre erweisen, und wissen, daß man durch ihn zu Christus, und von Christus zu Gott geführt wird. Den Thron Christi muß man ehren: ist doch befohlen, die Kathedra Moses zu ehren, selbst wenn die, die darauf sitzen, für Sünder gehalten werden. Hom. III, 60. — 72. Vergl. den Brief des Clemens an Jacobus c. 2. 12. 18.

3. Auch das eheliche Leben wird in eine sehr nahe Beziehung zur Monarchie Gottes gesetzt. Das eheliche Leben ist das schönste und anschaulichste Bild des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott und Christus stehen soll. Wie die Kirche die Braut Christi ist (Hom. III, 72.), so ist auch jeder Mensch in seinem Verhältniß zu Christus eine Braut. Deswegen ist die Verletzung der ehelichen Treue, Unzucht und Unkeuschheit, im Grunde dieselbe Sünde, die der Mensch begeht, wenn er dem Glauben an den Einen Gott untreu wird, wie ja auch im Heidenthum selbst mit der polytheistischen Abgötterei die Sünde der Unzucht in der engsten Verbindung stand. Vor keiner Sünde warnen daher die Clementinen, nächst der Sünde der Abgötterei, so nachdrücklich, wie vor der Sünde der Unzucht. Sie ist die practische Seite der Abgötterei. Die auf sie gesetzte Strafe nimmt die zweite Stelle der Strafen ein, die erste Strafe trifft die, die im Irrthum

leben, oder in der Abgötterei<sup>28)</sup>. Brief des Clemens an Jacobus c. 7. Unzucht und Ehebruch ist noch schrecklicher als Mord, ein vielfacher Mord, der an der Seele begangen wird, eine Befleckung des Hauches Gottes, welche zum Feuer, zur ewigen Strafe, hinzieht. Eine keusche Frau, die den Willen Gottes thut, trägt ein schönes Bewußtseyn der ersten Schöpfung in sich, sie ist sich bewußt, daß, der Eine Gott Eine Frau dem Menschen geschaffen hat. Ihr Schmuß ist der Sohn Gottes als Bräutigam, der sie mit einem heiligen Licht bekleidet. Wer keusch ist, liebt auch Gott, und wird von Gott gesegnet. Hom. XIII, 14—19. Vergl. III, 28. (s. oben S. 342.). Seine religiöse Bedeutung hat demnach das eheliche Leben darin, daß es in dem Verhältniß des Mannes und der Frau dieselbe Einheit darstellt, auf welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem Einen Welt schöpfer, beruht. Die Ehe soll aber dieses Verhältniß nicht bloß bildlich darstellen, sondern auch practisch zur Realisirung desselben mitwirken. Deswegen betrachtet sie der Verfasser der Clementinen als ein Mittel gegen die sinnliche Lust, deren Wirkungen Unzucht und Ehebruch sind, und macht es den Vorstehern der Kirche zur besondern Pflicht, Jüngere und Ältere zur Ehe anzutreiben, damit nicht die brennende Lust durch Unzucht und Ehebruch wie eine Pest die Kirche verderbe. Denn mehr als jede andere Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht Gott ein Gräuel, weil sie nicht bloß den Sünder selbst tödtet, sondern auch die mit ihm zusammenlebenden, sie gleiche einer Wuth, die sich ihrer Natur nach mittheile. Daher sollen sowohl die Presbyter, als alle andere, darauf dringen, daß die Ehen schnellig

---

28) Die größte Sünde ist τὸ τὸν μόνον πάντων καταλαμβάνον θεοπότην πολλοῖς τοῖς οὖν ὄντας ὡς ὄντας εἶσαν θεούς  
Hom. IX, 1.]

Herrscher in allem, was er spricht, gehört werden, die Presbyter müssen seine Befehle vollziehen, die Diacone umhergehen und nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und dem Bischof alles melden. Der Bischof sitzt auf der Kathedra Christi, und ist der Stellvertreter Christi selbst. Deswegen fällt die Ehre oder Unehre, die man dem Bischof erweist, auf Christus, und von Christus auf Gott zurück. Wer den Befehlen des Bischofs nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht den Zorn Gottes auf sich. Deswegen muß man dem Bischof gehorchen, und ihm alle Ehre erweisen, und wissen, daß man durch ihn zu Christus, und von Christus zu Gott geführt wird. Den Thron Christi muß man ehren: ist doch befohlen, die Kathedra Moysis zu ehren, selbst wenn die, die darauf sitzen, für Sünder gehalten werden. Hom. III, 60. — 72. Vergl. den Brief des Clemens an Jacobus c. 2. 12. 18.

3. Auch das eheliche Leben wird in eine sehr nahe Beziehung zur Monarchie Gottes gesetzt. Das eheliche Leben ist das schönste und anschaulichste Bild des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott und Christus stehen soll. Wie die Kirche die Braut Christi ist (Hom. III, 72.), so ist auch jeder Mensch in seinem Verhältniß zu Christus eine Braut. Deswegen ist die Verletzung der ehelichen Treue, Unzucht und Unkeuschheit, im Grunde dieselbe Sünde, die der Mensch begeht, wenn er dem Glauben an den Einen Gott untreu wird, wie ja auch im Heidenthum selbst mit der polytheistischen Abgötterei die Sünde der Unzucht in der engsten Verbindung stand. Vor keiner Sünde warnen daher die Clementinen, nächst der Sünde der Abgötterei, so nachdrücklich, wie vor der Sünde der Unzucht. Sie ist die practische Seite der Abgötterei. Die auf sie gesetzte Strafe nimmt die zweite Stelle der Strafen ein, die erste Strafe trifft die, die im Irrthum



leben, oder in der Abgitterei<sup>25)</sup>. Brief des Clemens an Jacobus c. 7. Unzucht und Ehebruch ist noch schrecklicher als Mord, ein vielfacher Mord, der an der Seele begangen wird, eine Befleckung des Hauches Gottes, welche zum Feuer, zur ewigen Strafe, hinzieht. Eine keusche Frau, die den Willen Gottes thut, trägt ein schönes Bewußtseyn der ersten Schöpfung in sich, sie ist sich bewußt, daß, der Eine Gott Eine Frau dem Menschen geschaffen hat. Ihr Schmuß ist der Sohn Gottes als Bräutigam, der sie mit einem heiligen Licht bekleidet. Wer keusch ist, liebt auch Gott, und wird von Gott gesegnet. Hom. XIII, 14. — 19. Vergl. III, 28. (s. oben S. 342.). Seine religiöse Bedeutung hat demnach das eheliche Leben darin, daß es in dem Verhältniß des Mannes und der Frau dieselbe Einheit darstellt, auf welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem Einen Welterschöpfer, beruht. Die Ehe soll aber dieses Verhältniß nicht bloß bildlich darstellen, sondern auch practisch zur Realisirung desselben mitwirken. Deswegen betrachtet sie der Verfasser der Clementinen als ein Mittel gegen die sinnliche Lust, deren Wirkungen Unzucht und Ehebruch sind, und macht es den Vorstehern der Kirche zur besondern Pflicht, Jüngere und Ältere zur Ehe anzutreiben, damit nicht die brennende Lust durch Unzucht und Ehebruch wie eine Pest die Kirche verderbe. Denn mehr als jede andere Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht Gott ein Gräuel, weil sie nicht bloß den Sünder selbst tödtet, sondern auch die mit ihm zusammenlebenden, sie gleiche einer Wuth, die sich ihrer Natur nach mittheile. Daher sollen sowohl die Presbyter, als alle andere, darauf dringen, daß die Ehen schleunig

---

<sup>25)</sup> Die größte Sünde ist τὸ τὸν μόνον πάντων καταλελειμμένον  
θεοπότην πολλοῖς τοῖς οὖν ὄντας ἢ ὄντας εἶσαν θεοῦς  
Hom. IX, 14.

vollzogen werden, weil die Ehe, indem sie die Seele vor Unkeuschheit bewahrt, ein Heilmittel der Seele sey (Herm. III, 68.). So werde die Braut Christi, die Kirche (ἐκκλησία τὸ σύστημα), keusch erhalten, und wenn sie von ihrem königlichen Bräutigam keusch erfunden werde, der höchsten Ehre gewürdigt. Brief des Clements an Jakobus. c. 7. 8.<sup>89)</sup>.

So wird in diesem System alles, was zum eigenthümlichen Wesen des Christenthums gerechnet wird, aus dem Gesichtspunct einer Reform des Judenthums betrachtet, einer Reinigung desselben von allen heidnischen Elementen, die sich mit der in ihm ursprünglich niedergelegten reinen Urreligion und Uroffenbarung verbunden haben. Wie aber in dem steten Kampfe des Judenthums und Heidenthums das Judenthum selbst zu einem jüdisch-gestalteten Heidenthum wurde, so hatte das durch das Christenthum reformirte Judenthum auch wieder eine Gegenwirkung des Heidenthums zur Folge, und es gibt auch eine heidnische Form des Christenthums. Dieß ist der Gesichtspunct, von welchem aus der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus in seiner gewöhnlichen Form als eine Erscheinung der Religionsgeschichte auffaßt, deren Character durch die ihr vorangegangenen Entwicklungs-Formen des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums in der Zeit, der sie an-

---

89) In der Ansicht von der Ehe drückt sich recht charakteristisch das Eigenthümliche der drei verschiedenen Hauptformen der Gnosis aus. Während die Valentinianer sie als etwas Gottgefälliges billigen, und in ihren Enzyklen sogar in das Pleiroma versetzen, die Marcioniten aber sie als etwas nur das Reich des Demiurgen förderndes, somit verwerfliches betrachten, läßt sie der Verfasser der Clementinen zwar zu, aber nur nothgedrungen, als das kleinere Uebel in Vergleichung mit dem größern der Unzucht.

rt, von selbst bestimmt war. Das Gesetz des Gegensatzes, das dem Entwicklungsgange der Religionsgeschichte Grunde liegt, brachte es so mit sich, daß der Zweck, durch die Erscheinung Christi erreicht werden sollte, realisiert werden konnte, ohne daß Erscheinungen herbeiführten, in welchen es einen neuen Kampf des Judenthums und Heidenthums, der wahren und falschen Religion, gab. Wie daher der Apostel Petrus dazu bestimmt war, das Werk Christi fortzusetzen, so mußte auch das Heidenthum in der Person eines Magiers Simon seinen Pseudopapst und Pseudopropheten erhalten. Es ist schon gezeigt worden, wie die Polemik des Verfassers der Elementinen, im nächsten und unmittelbarsten Zweck nach, gegen den marcionitischen Dualismus gerichtet ist. Er konnte nur durch überwunden werden, daß das von Christus, als Propheten der Wahrheit, gelehrte Kriterium der Unterscheidung des Wahren und Falschen in der Schrift auf Stellen, die er für sich geltend machte, angewandt werde. Mit diesem Kriterium ist jenem Dualismus jeder Punkt, auf welchen er in der Schrift sich stützen will, abgeschnitten. Daß nun aber gleichwohl der Marcionismus, Simon, oder die Gnostiker, die er repräsentirt, auf dem Wege dem Monotheismus der wahren Religion ein Dualismus entgegenstellen wollten, darin kann man einen Versuch des Heidenthums sehen, sich mit neuer Macht geltend zu machen. Dieß ist es nun, was wir hier näher ins Auge fassen müssen, die Ansicht, die der Verfasser der Elementinen vom Wesen des Gnosticismus hat, und die wir nun erst, nach der Darlegung seiner allgemeinen Ideen über den religiösen Entwicklungsgang, in dem Zusammenhang begreifen können, daß der Gnosticismus, theils überhaupt, theils insbesondere der marcionitische, nur eine neue Form des Heidenthums sey, und nur dieser Form, als ein neues Glied in der Reihe aller

dieser Verhältnisse, seine Stelle in der Religionsgeschichte einnehmen könne.

Als einen Herold des Heidenthums stellt der Verfasser der Clementinen den Magier Simon durchaus dar<sup>90)</sup>. Wie alles durch das Gesetz des Gegensatzes bedingt sey, dem Tage die Nacht, der Erkenntniß die Unwissenheit, der Heilung die Krankheit vorangehe, und so auch im Leben der Menschen die Wahrheit erst auf den Irrthum, wie der Arzt auf die Krankheit folgen könne, so habe, wird Hom. II, 33. gesagt, auch jetzt, indem die Völker von der Idolatrie befreit werden sollen, die Bosheit als Herrscherin den Vorsprung gewonnen, und den Magier Simon als eine mit ihr verbundene Schlange ausgesandt. Kaum sind

---

90) Schon sofern er Samaritaner ist, gilt er diesem Schriftsteller für einen Repräsentanten des Heidenthums, da die Samaritaner in den Augen der streng rechtgläubigen Juden Helden waren. In diesem Sinne wird daher Hom. II, 22. von dem Magier gesagt: τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνείται, τὸ Γεργίζειν ὄρος ἀντισφέρει. Einen ähnlichen Unterschied scheint Hegesippus gemacht zu haben, in der Stelle bei Euseb. H. E. IV. 22.: ἦσαν δὲ γινώμει διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ τῶν υἱοῖς Ἰσραὴλ κατὰ τῶν (so ist unstreitig zu lesen, statt des sinnlosen τῶν κατὰ) τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ, αὗται· Ἑσσαῖοι, Γαλιλαῖοι ἡμεροβυπτισταὶ, Μανβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι. Der Sinn der etwas dunkeln Stelle kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andere, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtgläubigen Reich Juda, und dem abgöttischen heidnisch-gesinneten Reich Israel. Auch diese Stelle beweist demnach, daß die ältesten Judenchristen, zu welchen Hegesippus gehörte, nur ächte Juden seyn wollten.

rd in demselben Sinne Hom. III, 3. gesagt, die Völker  
 Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen  
 sterbildnisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine  
 here Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit sie, wenn  
 von der *κατωπολυθεουαγία* abstehen, durch einen an-  
 n noch schlimmern Betrug von der Monarchie Gottes  
 gezogen werden, und ihr nie so den Vorzug geben, daß  
 der göttlichen Erbarmung gewürdigt werden können  
 (vergl. III, 59.). Deswegen trete der Magier Simon  
 falschen Schriftstellen auf, die er aus den Propheten,  
 denen er selbst nicht glaube, als Beweise gegen den wahr-  
 Gott vorzubringen, sich nicht scheue. Bei denen, die  
 Bekehrung des Welterschöpfers, und das Geheimniß der  
 Christen, die täuschen können, von ihren Voreltern über-  
 fert erhalten, werde er zwar nichts ausrichten, um so  
 sehr aber bei denen, die nicht wissen, was in der Schrift  
 sich sey, und an polytheistische Vorstellungen von Kind-  
 it an gewöhnt seyen. „So sucht der Urge, indem er  
 ht, wie wir uns bemühen, denen, die aus den Heiden  
 lauben werden, die unsterblich machende Liebe zu dem Ei-  
 n Gott in die Seele zu pflanzen, den Glauben an viele  
 ötter, oder auch Einen, der höher seyn soll, zu verbreiten,  
 umit sie im Glauben an etwas, was sie nicht glauben  
 sten, sterbend, wegen der Schuld des Ehebruchs, aus  
 m Reiche Gottes verstoßen werden“ (Hom. III, 8.).  
 Mit welchem Rechte aber dem Magier dieser Vorwurf ge-  
 acht werden darf, wird Hom. XVI. gezeigt, in einer Un-  
 terredung des Apostels Petrus mit dem Magier Simon,  
 welcher die Frage untersucht wird, ob neben dem Ei-  
 n Gott, der der Welterschöpfer ist, nach der Lehre der  
 Schrift von andern Göttern auch nur dem Namen nach die  
 lebe seyn dürfe. Der Magier beruft sich auf Stellen der  
 Schrift, wie I. Mos. 3, 22. 5. II. Mos. 22, 28. IV. Mos.  
 , 34. 13, 6: 10, 17. Jerem. 10, 11. Ps. 34, 10. u. a.

welchen Petrus Stellen, wie V. Mos. 10, 13. 17. 4, 3. und ähnliche, entgegensetzt. Diesen Widerspruch der Schrift mit sich selbst, erklärt der Verfasser der Elementinen, wie sich erwarten läßt, aus seiner uns schon bekannten Voraussetzung von der Verfälschung der Schrift. Um so mehr kam nun aber darauf an, wie er seinen strengen Montheismus auch gegen die Lehre von der Gottheit Christi, die er (Hom. XVI, 15.) in dieser Beziehung den Magia gegen Petrus geltend machen läßt, würde rechtfertigen können. Diese Frage wird jedoch einfach durch die bestimmte Behauptung gelöst, daß Christus weder von Vätern neben dem Welt schöpfer gesprochen, noch sich selbst Gott genannt, vielmehr nur den selig gepriesen habe, der ihn den Sohn Gottes, des Welt schöpfers, nannte. Wollte man sich dagegen darauf berufen, daß wer von Gott ist Gott sey, so werde damit etwas Unmögliches behauptet, „Denn dem Vater kommt,“ läßt der Verfasser Petrus Hom. XVI, 16. fortfahren, „daß Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten nicht gleichgestellt werden. Was nicht in allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen bezeichnet werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (*τῆς αὐτῆς οὐσίας*) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangen seyn aus Gott, und die Verbindung mit Gott, begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, obgleich sie aus Gott hervorgegangen sind, und so gewissermaßen dasselbe Wesen haben, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, und nur in demselben weiten Sinn, wie alle menschlichen Seelen, könnte auch Christus Gott heißen, was aber dann

nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was im höchsten Wesen ihm ganz eigenthümlich, und keinem mittheilbar ist, wie z. B., wer nach allen Seiten hin unendlich ist, deswegen unermesslich genannt wird, und nothwendig muß er so heißen, weil kein anderer, wie er unendlich seyn kann, und wenn es jemand für möglich hält, so irrt er, weil zwei unendliche Wesen nicht zugleich existiren können, denn das eine würde von dem andern begrenzt werden. So ist das Ungezeugte seiner Natur nach Eins, und wenn es eine Gestalt hat, ist es auch so Eins ohne alle Vergleichung, deswegen wird es der Höchste genannt, weil es höher als alles, und alles ihm untergeordnet ist. Sagt man aber, der Name Gott sey doch nicht das unaussprechliche Wesen Gottes selbst, warum man sich also über den Namen streite, so gehört allerdings der Name nur der conventionellen Sprache der Menschen an, aber man muß doch auch so dem, welchem man diesen Namen gibt, auch das, was man nicht ausspricht, beilegen. Der ausgesprochene Name geht dem nicht ausgesprochenen voran, und der Mißbrauch, in Ansehung des Namens, fällt auch auf das nicht ausgesprochene zurück.“ Darf demnach, wie hier behauptet wird, der Name Gott schlechthin keinem andern Wesen, außer dem Einen Welterschöpfer, gegeben werden, so ist klar, wie wenig Marcion insbesondere, welcher so unbedenklich von zwei Göttern zu reden pflegte, dem Vorwurfe des Polytheismus entgehen konnte. Ist alles, was über die strenge Lehre von der Monarchie Gottes hinausgeht, Abgötterei, so ist auch der Dualismus in eine Klasse mit dem Polytheismus zu setzen, und vom gewöhnlichen Polytheismus nur als eine feinere, sublimere und geistigere Form des Polytheismus zu unterscheiden. Daß aber der Gnosticismus gemeint ist, wenn der Verfasser der Elementinen von einer die Monarchie Gottes

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die *κατωπολυθεομανία*, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höchsten rede (*σπουδάζει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνὸς, ὡς κρείττωνος, σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν*, Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Elementinen auf den Standpunct der Idee des Welt schöpfer, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als *κατωπολυθεομανία*, ebenso sehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem *εἰς κρείττων*) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Welt schöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Elementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erblicken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, daß keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesetzt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit wenig-



in einem Wesen gegeben werden, das wie der marcionitische Demiurg dem höchsten Gott so fern steht, und seinem eignen Wesen nach mit ihm, wie Marcion ohne Zweifel nahm, nichts gemein hat. So erst ist der Polytheismus an der Wurzel zerfällt, und ihm jeder Anspruch auf religiöse Wahrheit genommen, wenn ihm das Recht abgeprochen wird, den Namen Gott in einem andern Sinne als dem engsten zu nehmen, in welchem er nur das absolute Wesen Gottes bezeichnet ( $\tau\acute{o}$  λεγόμενον ὄνομα ist das mit dem  $\mu\eta$  λεγόμενον, oder dem ἀρρόητον. Hom. XVI, 28.).

Dem wahrhaft Göttlichen steht nach der Lehre der Clementinen das Dämonische, der wahren Prophetie die Fälsche entgegen. Soll daher der Gnosticismus nur als ein verfeinerter und vergeistigter Polytheismus betrachtet werden, so muß er auch in dieser Beziehung ein heidnisches Gepräge an sich tragen, und sich als eine bloß dämonische Prophetie characterisiren. Auch unter diesen Gesichtspunct hat der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus gestellt, wenn wir in demjenigen, was Hom. XVII, 13. f. über Visionen und dämonische Erscheinungen gesagt wird, eine Beziehung auf den gnostischen Doketismus annehmen dürfen. Dem Magier Simon wird hier die Ansicht beigelegt, die Mittheilung durch Worte gebe nur eine unvollkommene Ueberzeugung, weil man nicht wisse, ob nicht der Mensch, welchen man vor sich sieht, lüge. Die Vision aber gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey. Dagegen behauptet Petrus, wer einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaube, habe keine Sicherheit, und wisse nicht, wenn er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon, oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er frage, wer der Erschienene sey, könne er ihm sagen, was er wolle. Er bleibe, so lange es ihm beliebe,

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die *κατωπολυθεομανία*, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höchsten rede (*σπουδάζει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνὸς, ὡς κρείττωνος, σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν*. Hom. II, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Elementinen auf den Standpunct der Idee des Welt schöpfer, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als *κατωπολυθεομανία*, ebenso sehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem *εἰς κρείττων*) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Welt schöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Elementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erblicken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, daß keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesetzt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit wenig

in einem Wesen gegeben werden, daß wie der marcionitische Demiurg dem höchsten Gott so fern steht, und seinem eignen Wesen nach mit ihm, wie Marcion ohne Zweifel nahm, nichts gemein hat. So erst ist der Polytheismus an der Wurzel zerstückt, und ihm jeder Anspruch auf religiöse Wahrheit genommen, wenn ihm das Recht abgesprochen wird, den Namen Gott in einem andern Sinne als dem engsten zu nehmen, in welchem er nur das absolute Wesen Gottes bezeichnet ( $\tau\acute{o}$  λεγόμενον ὄνομα ist nicht mit dem  $\mu\eta$  λεγόμενον, oder dem ἀρρήτον. Hom. VI, 28.).

Dem wahrhaft Göttlichen steht nach der Lehre der Clementinen das Dämonische, der wahren Prophetie die Fälsche entgegen. Soll daher der Gnosticismus nur als ein verfeinerter und vergeistigter Polytheismus betrachtet werden, so muß er auch in dieser Beziehung ein heidnisches Gepräge an sich tragen, und sich als eine bloß dämonische Prophetie characterisiren. Auch unter diesen Gesichtspunct hat der Verfasser der Clementinen den Gnosticismus gestellt, wenn wir in demjenigen, was Hom. XVII, 13. f. über Visionen und dämonische Erscheinungen gesagt wird, die Beziehung auf den gnostischen Doketismus annehmen dürfen. Dem Magier Simon wird hier die Ansicht beigegeben, die Mittheilung durch Worte gebe nur eine unvollkommene Ueberzeugung, weil man nicht wisse, ob nicht der Mensch, welchen man vor sich sieht, lüge. Die Vision aber gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey. Dagegen behauptet Petrus, wer einer Vision oder einem Gesicht und Raum glaube, habe keine Sicherheit, und wisse nicht, was er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon, oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er frage, wer der Erschienene sey, könne er ihm sagen, was er wolle. Er bleibe, so lange es ihm beliebt,

dieser Verhältnisse, seine Stelle in der Religionsgeschichte einnehmen könne.

Als einen Herold des Heidenthums stellt der Verfasser der Elementinen den Magier Simon durchaus dar. Wie alles durch das Gesetz des Gegensatzes bedingt ist, dem Tage die Nacht, der Erkenntniß die Unwissenheit, der Heilung die Krankheit vorangehe, und so auch im Leben der Menschen die Wahrheit erst auf den Irrthum, wie der Arzt auf die Krankheit folgen könne, so habe, wird Hom. II, 33. gesagt, auch jetzt, indem die Völker von der Idolatrie befreit werden sollen, die Bosheit als Herrschende den Vorsprung gewonnen, und den Magier Simon als eine mit ihr verbundene Schlange ausgesandt. Kann sich

---

90) Schon sofern er Samaritaner ist, gilt er diesem Schriftsteller für einen Repräsentanten des Heidenthums, da die Samaritaner in den Augen der streng rechtglaubigen Juden Heiden waren. In diesem Sinne wird daher Hom. II, 22. von dem Magier gesagt: τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀφρέϊται, τὸ Γερριζὲν ὄρος ἀντεισφέρει. Einen ähnlichen Unterschied scheint Hegesippus gemacht zu haben, in der Stelle bei Euseb. H. E. IV. 22.: ἦσαν δὲ γινώματι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν νόμῳ Ἰσραὴλ κατὰ τῶν ἱερέων (so ist unstreitig zu lesen, statt des sinnlosen τῶν κατὰ) τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ, αὗται· Ἑσσαῖοι, Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ, Μασσαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι. Der Sinn der etwas dunkeln Stelle kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andere, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtglaubigen Reich Juda, und dem abgöttischen heidnisch-gesinnten Reich Israel. Auch diese Stelle beweist demnach, daß die ältesten Judenthristen, zu welchen Hegesippus gehörte, nur ächte Juden seyn wollten.

b in demselben Sinne Hom. III, 3. gesagt, die Völker Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen Vorbildnisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine neue Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit sie, wenn von der *καταπολυθρομανία* abstecken, durch einen andern noch schlimmern Betrug von der Monarchie Gottes gezogen werden, und ihr nie so den Vorzug geben, daß der göttlichen Erbarmung gewürdigt werden können (vgl. III, 59.). Deswegen trete der Magier Simon falschen Schriftstellen auf, die er aus den Propheten, denen er selbst nicht glaube, als Beweise gegen den wahren Gott vorzubringen, sich nicht scheue. Bei denen, die Bekehrung des Weltchöpfers, und das Geheimniß der Christen, die täuschen können, von ihren Voreltern überliefert erhalten, werde er zwar nichts ausrichten, um so sehr aber bei denen, die nicht wissen, was in der Schrift geschrieben sey, und an polytheistische Vorstellungen von Kindern an gewöhnt seyen. „So sucht der Urge, indem er thut, wie wir uns bemühen, denen, die aus den Heiden zu werden werden, die unsterblich machende Liebe zu dem Einzigen Gott in die Seele zu pflanzen, den Glauben an viele Götter, oder auch Einen, der höher seyn soll, zu verbreiten, damit sie im Glauben an etwas, was sie nicht glauben können, sterbend, wegen der Schuld des Ehebruchs, aus dem Reiche Gottes verstoßen werden“ (Hom. III, 8.). In welchem Rechte aber dem Magier dieser Vorwurf gemacht werden darf, wird Hom. XVI. gezeigt, in einer Unterredung des Apostels Petrus mit dem Magier Simon, welcher die Frage untersucht wird, ob neben dem Einzigen Gott, der der Weltchöpfer ist, nach der Lehre der Schrift von andern Göttern auch nur dem Namen nach die Götter seyn dürfe. Der Magier beruft sich auf Stellen der Schrift, wie I. Mos. 3, 22. 5. II. Mos. 22, 28. IV. Mos. 4. 13, 6. 10, 17. Jerem. 10, 11. Ps. 34, 10. u. a.

aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die *κατωπολυθεομανία*, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höhern rede (*σπουδαῖσι πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἐνός, ὡς κρείττονος, σπεῖρεται τὴν ὑπόληψιν*, Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Elementinen auf den Standpunct der Idee des Weltchöpfers, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als *κατωπολυθεομανία*, ebenso sehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem *εἰς κρείττων*) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Weltchöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Elementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erblicken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, das keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesetzt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit wen-

Lehrung, die Organe der göttlichen Offenbarung aber sind die Propheten, und die Propheten selbst haben, nach der Lehre der Elementinen, ihre Einheit in dem ersten Propheten, d. h. dem von Gott geschaffenen ersten Menschen, welcher als der Urmensch auch der Urprophet ist. Denn wer sollte den heiligen Geist Christi haben, wenn ihn der von Gott geschaffene Mensch nicht hatte (Hom. III, 20.)? Das Prinzip der Wahrheit ist daher nur die Prophetie. Die Hauptsache hierüber ist (Hom. II, 5. f.): „Wenn man nicht die unfehlbare Prophetie in ihrer Größe erkennt, so kann man nicht zum höchsten Gut gelangen. Nenne man das höchste Gut ewiges Leben, dauernde Gesundheit, vollkommenen Verstand, oder Licht, Freude, Unvergänglichkeit, oder das sonst in der Natur des Sehenden das Schönste ist, oder seyn kann, man kann es nicht anders erlangen, als wenn man vorher das Sehende kennt, wie es ist, diese Erkenntniß aber kann man nicht anders erlangen, als wenn man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt hat. Der Prophet der Wahrheit ist der, der alles schlechtthin weiß, das Geschehene, wie es geschehen ist, das, was geschieht, wie es geschieht, das Kommende, wie es kommen wird; er ist ohne Sünde, voll Mitleiden, und ihm allein kommt es zu, den Weg der Wahrheit zu zeigen. Man lese und wird finden, wie es sich mit denen verhält, die durch sich selbst die Wahrheit zu finden glaubten. Denn das ist das Eigenthümliche des Propheten, daß er die Wahrheit bekant macht, wie es das Eigenthümliche der Sonne ist, daß sie den Tag bringt. So viele daher je ein Verlangen hatten, die Wahrheit zu erkennen, aber nicht so glücklich waren, sie durch ihn kennen zu lernen, sind, ohne sie zu finden, im Suchen begriffen, gestorben. Denn wie sollte der die Wahrheit finden können, der sie zwar sucht, aber nur durch seine Unwissenheit erlangen will? Selbst wenn er sie fände, würde er, weil er sie nicht kennt, wie wenn sie es

nicht wäre, an ihr vorbeigehen. Ebenso wenig kam ihm durch einen andern zu Theil werden, welcher ihn unwissend ihm ihren Besitz verheißt. Es mußte denn jene Lebensflughheit seyn, die durch vernünftiges Nachdenken erkannt werden kann, indem jedem der Wunsch, nicht beleidigt zu werden, die Erkenntniß gibt, daß er einen andern nicht beleidigen dürfe. Deswegen haben alle, die die Wahrheit suchten, und der Meinung waren, daß sie durch sich selbst finden können, sich selbst getäuscht. erging es den Philosophen der Hellenen und den Strebern unter den Barbaren. Indem sie sich mit ihren Vermuthungen an das Sichtbare hielten, gaben sie Erklärungen über das Unbekannte, und hielten für wahr, was ihnen gerade in den Sinn kam. Wie wenn sie die Wahrheit erkannt hätten, da sie sie doch erst suchten, gaben sie ihren Gedanken, die sich ihnen darstellten, ihren Beistand. Verwarfen sie sie, ohne zu wissen, was wahr und falsch ist. So stellten sie bestimmte Lehrsätze über die Wahrheit auf, ohne zu bedenken, daß wer die Wahrheit von seinem Irrthum aus sucht, sie nicht erkennen kann. Denn, wie gesagt, selbst wenn man sie vor sich hat, kann man sie nicht erkennen, weil man sie nicht kennt. Jeder nur durch sich selbst die Wahrheit zu erkennen folgt nicht dem Wahren, sondern nur dem Angenehmen. Da nun dem einen dieß, dem andern etwas anderes gefiel, so macht sich bald dieß, bald jenes als Wahrheit gelten. Das Wahre aber ist, was der Prophet dafür hält, nicht was jedem einzelnen angenehm ist. Sonst wäre ja, wenn das Angenehme das Wahre wäre, Vieles das Eine, was nicht möglich ist. Deswegen haben die hellenischen Philosophen, nicht Philosophen, mit ihren Vermuthungen viel und sehr verschiedene Meinungen aufgestellt, indem sie aus ihren Voraussetzungen Folgende für Wahrheit hielten, ohne zu bedenken, daß, wenn die Voraussetzungen falsch



affenden Standpunkt, von welchem aus der Verfasser Elementinen verschiedene Erscheinungen sei nach ihrer Beziehung zum Heidenthum beurtheilen Recht annehmen zu dürfen glaube, eine Polemik in den besonders in seiner ekstatischen Prophetie und Wanderschaft mit dem Heidenthum verrathenden Worten finden. Aber durch das eine wie durch das andere tritt mir eine polemische Beziehung auf den Gnosticismus namentlich marcionitischen, Doketismus nicht auf, vielmehr nur um so wahrscheinlicher geworden. Denn unstreitig hat auch der Doketismus eine Seite, von welcher aus er als eine heidnische Erscheinung betrachtet werden kann. Ist die Person Christi ein Phantasma, so wird seine ganze Erscheinung eine täuschenden Vorspiegelung, wie man sich die Wirksamkeit der Dämonen zu denken pflegte. Es ist schwer zu sagen, wie bei der doketischen Ansicht der Begriff einer wirklichen Thätigkeit und Mittheilung noch festgehalten werden kann. Man kann sich, wie es scheint, nur eine scheinbare Erscheinungen denken, von welchen man nicht weiß, ob sie Wahrheit oder bloßer Schein sind. Schon deutlich zu der Voraussetzung, der Verfasser der Elementinen habe in dem Doketismus Marcions nur etwas Wahres gesehen. Die genannte Stelle scheint jedoch noch näher hinzudeuten. „Wenn der mit einer fleischlichen Natur verbundene Mensch das Wesen Gottes sehen will (c. 16.) gesagt, „so muß entweder das Fleisch Gottes unaussprechliche Macht in die Natur des Lichts einwirken, damit es das Licht sehen kann, oder das Licht in das Fleisch übergehen, um vom Fleisch gesehen zu werden. Denn ohne Verwandlung den Vater sehen, kommt nur dem Sohne zu. Auch wenn er geschickt wird, um einem Menschen zu erscheinen, so muß er sich in Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden, und die christliche Gnosis.

alles Bedenken folgen, und mit Zuversicht darnachleben in der Ueberzeugung, daß, wer dieß gesagt hat, keine Notiz zum Lügen hat. Und wenn auch bei dem übrigen, was gesagt hat, etwas nicht richtig gesagt zu seyn scheint, so muß man wissen, daß es nicht von ihm unrichtig gesagt ist, sondern vielmehr nur wir das richtig Gesagte nicht verstanden haben. Denn die Unwissenheit kann kein richtiges Urtheil über das Wissen fällen. Ist doch selbst das Wissen nicht vermindert, das Vorauswissen wahr zu beurtheilen, vielmehr gewährt das Vorauswissen dem Unwissenden das Wissen“ (Hom. II, 5—11.)<sup>92)</sup>. Zu vergleichen ist hienüt Hom. III, 11., wo dieselbe Theorie weiter ausgeführt und auf Jesus angewandt wird. „Der wahre Prophet weiß alles, kennt die Gedanken aller, ist ohne Sünde und von dem Bewußtseyn des göttlichen Gerichts ganz durchdrungen. Deßwegen müssen wir uns sein Vorauswissen von allem Aeußern völlig unabhängig denken. Auch die Aerzte sagen manches voraus, indem sie sich dabei an dem Puls des Kranken, als etwas Gegebenes halten, andere halten sich an Bögel, Opfer, oder etwas anderes dergleichen, bald dieses, bald jenes, auch sie weissagen, sind aber keine Propheten. Behauptet jemand, solche Vorausverkündigungen seyen dem wahrhaft angeborenen Vorauswissen gleich, so irrt er sehr. Denn alle solche Vorausverkündigungen machen, im Falle sie wahr sind, nur das Gegenwärtige bekannt, wiewohl auch sie zum Beweise, dafür dienen, daß

---

92) Vergl. Hom. I, 19.: *Τούτου εἵνεκεν προφήτου ἀληθοῦς ὅλον τὸ τῆς εὐσεβείας ἐδείχθη πρᾶγμα, ἵνα ἡμῖν ἐρῇ τὰ ὅτι ὡς ἐστίν, καὶ ὡς δεῖ περὶ πάντων πιστεύειν. Ὡστε πρῶτον χρὴ τὸν προφήτην πάσῃ τῇ προφητικῇ ἐξετάσει δοκιμάσαντα καὶ ἐπιγνόντα ἀληθῆ, τοῦ λοιποῦ τὰ πάντα αὐτῷ πιστεῖν, καὶ μηκέτι τὸ καθ' ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν.*

senbarung, die Organe der göttlichen Offenbarung aber sind die Propheten, und die Propheten selbst haben, nach der Lehre der Elementinen, ihre Einheit in dem ersten Propheten, d. h. dem von Gott geschaffenen ersten Menschen, welcher als der Urmensch auch der Urprophet ist. Denn wer sollte den heiligen Geist Christi haben, wenn ihn der von Gott geschaffene Mensch nicht hatte (Hom. III, 20.)? Das Prinzip der Wahrheit ist daher nur die Prophetie. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. II, 5. f.): „Wenn man nicht die unfehlbare Prophetie in ihrer Größe erkennt, so kann man nicht zum höchsten Gut gelangen. Nenne man das höchste Gut ewiges Leben, dauernde Gesundheit, vollkommenen Verstand, oder Licht, Freude, Unvergänglichkeit, oder was sonst in der Natur des Sehenden das Schönste ist, oder seyn kann, man kann es nicht anders erlangen, als wenn man vorher das Sehende kennt, wie es ist, diese Erkenntniß aber kann man nicht anders erlangen, als wenn man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt hat. Der Prophet der Wahrheit ist der, der alles schlechtbin weiß, das Geschehene, wie es geschehen ist, das, was geschieht, wie es geschieht, das Kommende, wie es kommen wird; er ist ohne Sünde, voll Mitleiden, und ihm allein kommt es zu, den Weg der Wahrheit zu zeigen. Man lese und wird finden, wie es sich mit denen verhält, die durch sich selbst die Wahrheit zu finden glaubten. Denn das ist das Eigenthümliche des Propheten, daß er die Wahrheit bekannnt macht, wie es das Eigenthümliche der Sonne ist, daß sie den Tag bringt. So viele daher je ein Verlangen hatten, die Wahrheit zu erkennen, aber nicht so glücklich waren, sie durch ihn kennen zu lernen, sind, ohne sie zu finden, im Suchen begriffen, gestorben. Denn wie sollte der die Wahrheit finden können, der sie zwar sucht, aber nur durch seine Unwissenheit erlangen will? Selbst wenn er sie fände, würde er, weil er sie nicht kennt, wie wenn sie es

Lehrer aber ist kein Prophet dieser Art, sondern er hat, dem Maße des ihm inwohnenden, sich selbst gleich bleibenden Geistes allezeit alles gewußt, und zuversichtlich und deutlich die Begebenheiten, die Orte, die Zeiten, und wie alles geschehen werde, vorausbestimmt. Denn so hat er vom Tempel geweissagt: „Ihr sehet diese Häuser, wahrlich ich sage euch, kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht niedergerissen wird. Denn sie werden kommen und hier sich lagern, und euch einschließen, und eure Kinder morden“ (Matth. 24, 1. 34. Luc. 19, 43.). Ebenso klar hat er auch das Folgende verkündigt, was ihr mit eigenen Augen sehet, so daß die Worte an denen, welchen sie galten, durch die That bewährt worden sind. Denn der wahre Prophet spricht so, daß die, die seine Worte hören, ihnen glauben können“ (Hom. III, 11—15.). So ist, bei der völligen Subjectivität alles menschlichen Wissens, das wahre objective Wissen nur in der Prophetie gegeben. Die Prophetie selbst aber wird nicht durch Gesichte, Träume, visionäre Zustände, überhaupt nicht durch Erscheinungen vermittelt, die nicht die volle Realität eines concreten persönlichen Lebens zu ihrer Basis haben. Deswegen mußte Jesus, um als Lehrer zu wirken, ein ganzes Jahr lang mit Wachenden beständigen Umgang pflegen (Hom. XVII, 19.). Nur der persönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentische Weise vermitteln. Aber auch bei dem auf diese Weise wirkenden Propheten kann die Gabe der Prophetie nicht als ein momentaner, wechselnder und vorübergehender Zustand, sondern nur als ein immanenter, mit der ganzen Persönlichkeit seines Wesens und der Identität seines Bewußtseyns unzertrennlich verbundener, gedacht werden. Deswegen ist das Hauptmerkmal der wahren Prophetie die Klarheit und Bestimmtheit des Ausgesprochenen, und so-

sind, auch das Ende vom Anfang nicht verschieden seyn kann<sup>91)</sup>). Deswegen muß man, alles aufgebend, sich allein dem Propheten der Wahrheit anvertrauen, in Ansehung dessen wir alle, wenn wir auch noch so wenig gelehrt und gebildet sind, beurtheilen können, ob er ein Prophet ist. Gott hat nach seiner Vorsorge für alle die Veranstaltung getroffen, daß ihn alle Barbaren und Hellenen leicht aufsuchen können. Es verhält sich nemlich hiemit so: Wenn einer ein Prophet ist, und weiß, wie die Welt geworden ist, und was in ihr ist, und was künftig seyn wird, so können wir ihm, sobald nur einmal eingetroffen ist, was er vorausgesagt hat, nach dem bereits Geschehenen, auch in Ansehung des Künftigen Glauben schenken, als einem, der es nicht bloß weiß, sondern auch voraus weiß? Wer sollte nun so geisteschwach seyn, und nicht einsehen, daß man ihm vor allen! andern auch in Ansehung der göttlichen Mächten glauben darf, da er sie allein unter allen Menschen kennt, ohne sie erst kennen gelernt zu haben. Will man daher bei einem solchen, der durch den göttlichen Geist, der in ihm ist, das Künftige voraus weiß, nicht annehmen, daß er das Wahre wisse, bei welchem andern könnte man es annehmen? Ist es nicht der größte Beweis von Geisteschwäche, einem der nicht Prophet ist, ein Wissen zuschreiben, das man einem Propheten nicht zuschreibt. Deswegen muß man, wie klar ist, vor allem mit Hülfe der prophetischen Verkündigung den Propheten suchen, und wenn man ihn erkannt hat, seinen übrigen Lehren ohne

---

91) Vergl. Hom. I, 19.: Πᾶσα ὑπόθεσις (jeder philosophische Satz) ἀνασκευάζεται καὶ κατασκευάζεται, καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀδικοῦντος δύναμιν ἢ αὐτῇ ἀληθείᾳ καὶ ψευδῆς νομίζεται, ὥς μάλιστα τῆς ὑποθέσεως φαίνεσθαι, ὃ εἰσιν, ἀλλὰ παρὰ τοὺς ἀδικοῦντας φαντασίαν λαμβάνειν, τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀληθεὺς ἢ ψευδεῖς.

ein, was Offenbarung sey, ohne äusseren Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden (τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὁρασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκαλύπτει ἑστῇ) und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten (ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ Θεοῦ ταύτῃ σπέρματι πᾶσα ἐνεστὶν ἡ ἀλήθεια). Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt, oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt“ (Vergl. Hom. XVIII, 8.). Diese Ansicht darf man nicht etwa bloß für eine Inconsequenz halten, sondern sie hat ihren tiefen Grund in ihrem Zusammenhang mit der Christologie dieses Systems. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen mußte, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist (das ἔμφυτον καὶ αἰνναον πνεῦμα, oder das ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα, Hom. III, 20., die Θεωότης πνεύματος, II, 21.), der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, daß er, während er in jenen in seiner substantziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, daß er nicht immer wieder, sey es durch die innere Kraft seines Principes, sey es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewußtseyns wiedergewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur da

Es ein Vorauswissen gibt, das Vorauswissen des Einen und wahren Propheten aber bezieht sich nicht bloß auf das gegenwärtige, sondern seine unendliche Prophetie erstreckt sich auf die künftige Welt, und hat nichts Aeußeres nöthig: seine Weissagungen sind nicht dunkel und zweideutig, so daß ihr Sinn erst von einem andern Propheten erklärt werden müßte, sondern klar und bestimmt. So wußte unser Lehrer und Prophet vermöge des ihm inwohnenden, stets gleichbleibenden Geistes allezeit alles. Deswegen ist er sich mit aller Zuversicht über das Künftige ausgesprochen, und Begebenheiten, Orte und Zeiten bestimmt. Als unfehlbarer Prophet übersieht er mit dem unbeschränkten Auge des Geistes alles, und weiß auch das Verborgene. Sollten auch wir mit den meisten annehmen, daß auch der wahre Prophet, nicht allezeit, sondern zu Zeiten, wenn er den Geist hat, deswegen auch voraus weiß, wenn er ihn aber nicht hat, unwissend ist, so würden wir uns durch diese Voraussetzung selbst täuschen, und andere in Gefahr bringen. Denn dieß findet nur bei denen statt, die durch den Geist der Unordnung in einen enthusiastischen Wahnsinn versetzt, bei den Altären trunken, und vom Opferdampf erfüllt sind. Denn wenn man einem, der sich für einen Propheten ausgibt, soviel zugesteht, daß man glaubt, nur dann, wenn er als Lügner erfunden werde, habe er den heiligen Geist und Vorauswissens nicht gehabt, so ist ein falscher Prophet nicht leicht zu überführen. Wenn er in dem vielen, was er sagt, auch etwas wenigstens richtig trifft, so glaubt man dann von ihm, daß er den Geist habe, wenn er auch das Erste als Letztes sagt, das Letzte als Erstes, das Geschehene als Künftiges, das Künftige als Geschehenes, und zudem Unzusammenhängendes, Zusammengerafftes und umgestaltetes, Verstümmeltes, Unförmliches, Unverständiges, Zweideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von völligem Mangel des Bewußtseyns Zeugendes, vorbringt. Unser

alles Bedenken folgen, und mit Zuversicht darnach leben in der Ueberzeugung, daß, wer dieß gesagt hat, keine Natur zum Lügen hat. Und wenn auch bei dem übrigen, was er gesagt hat, etwas nicht richtig gesagt zu seyn scheint, so muß man wissen, daß es nicht von ihm unrichtig gesagt ist, sondern vielmehr nur wir das richtig Gesagte nicht verstanden haben. Denn die Unwissenheit kann kein richtiges Urtheil über das Wissen fällen. Ist doch selbst das Wissen nicht vermögend, das Vorauswissen wahr zu beurtheilen, vielmehr gewährt das Vorauswissen dem Unwissenden das Wissen“ (Hom. II, 5—11.)<sup>92)</sup>. Zu vergleichen ist hiemit Hom. III, 11., wo dieselbe Theorie weiter ausgeführt und auf Jesus angewandt wird. „Der wahre Prophet weiß alles, kennt die Gedanken aller, ist ohne Sünde und von dem Bewußtseyn des göttlichen Gerichts ganz durchdrungen. Deßwegen müssen wir uns sein Vorauswissen von allem Aeußern völlig unabhängig denken. Auch die Aerzte sagen manches voraus, indem sie sich dabei an dem Puls des Kranken, als etwas Gegebenes halten, andere halten sich an Vogel, Opfer, oder etwas anderes dergleichen, bald dieses, bald jenes, auch sie weissagen, sind aber keine Propheten. Behauptet jemand, solche Vorausverkündigungen seyen dem wahrhaft angeborenen Vorauswissen gleich, so irrt er sehr. Denn alle solche Vorausverkündigungen machen, im Falle sie wahr sind, nur das Gegenwärtige bekannt, wiewohl auch sie zum Beweise, dafür dienen, daß

---

92) Vergl. Hom. I, 19.: Τούτου εἵνεκεν προφήτου ἀληθοῦς ὄλον τὸ τῆς εὐσεβείας εἰδείσθαι πρᾶγμα, ἵνα ἡμῖν ἐρῇ τὰ ὄντα ὡς ἐστίν, καὶ ὡς δεῖ περὶ πάντων πιστεύειν. Ὡστε πρῶτον χρὴ τὸν προφήτην πάσῃ τῇ προφητικῇ ἐξετάσει δοκιμάσαντα καὶ ἐπιγνόντα ἀληθῆ, τοῦ λοιποῦ τὰ πάντα αὐτῷ πιστεύειν, καὶ μηκέτι τὸ καθ' ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν.



es ein Vorauswissen gibt, das Vorauswissen des Einen und wahren Propheten aber bezieht sich nicht bloß auf das Gegenwärtige, sondern seine unendliche Prophetie erstreckt sich auf die künftige Welt, und hat nichts Aeußeres nöthig: seine Weissagungen sind nicht dunkel und zweideutig, so daß ihr Sinn erst von einem andern Propheten erklärt werden müßte, sondern klar und bestimmt. So wußte unser Lehrer und Prophet vermöge des ihm inwohnenden, sich stets gleichbleibenden Geistes allezeit alles. Deswegen hat er sich mit aller Zuversicht über das Künftige ausgesprochen, und Begebenheiten, Orte und Zeiten bestimmt. Als unfehlbarer Prophet übersieht er mit dem unbeschränkten Auge des Geistes alles, und weiß auch das Verborgene. Sollten auch wir mit den meisten annehmen, daß auch der wahre Prophet, nicht allezeit, sondern zu Zeiten, wenn er den Geist hat, deswegen auch voraus weiß, wenn er ihn aber nicht hat, unwissend ist, so würden wir uns durch diese Voraussetzung selbst täuschen, und andere in Gefahr bringen. Denn dieß findet nur bei denen statt, die durch einen Geist der Unordnung in einen enthusiastischen Wahnsinn versetzt, bei den Altären trunken, und vom Opferdampf erfüllt sind. Denn wenn man einem, der sich für einen Propheten ausgibt, soviel zugesteht, daß man glaubt, nur dann, wenn er als Lügner erfunden werde, habe er den heiligen Geist des Vorauswissens nicht gehabt, so ist ein falscher Prophet nicht leicht zu überführen. Wenn er in dem vielen, das er sagt, auch etwas wenigens richtig trifft, so glaubt man dann von ihm, daß er den Geist habe, wenn er auch das Erste als Letztes sagt, das Letzte als Erstes, das Geschehene als Künftiges, das Künftige als Geschehenes, und zudem Unzusammenhängendes, Zusammengerafftes und Umgestaltetes, Verstümmeltes, Unförmliches, Unverständiges, Zweideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von völligem Mangel des Bewußtseyns Zeugendes, vorbringt. Unser

Lehrer aber ist kein Prophet dieser Art, sondern er hat, vermöge des ihm inwohnenden, sich selbst gleich bleibenden Geistes allezeit alles gewußt, und zuversichtlich und deutlich die Begebenheiten, die Orte, die Zeiten, und was alles geschehen werde, vorausbestimmt. Denn so hat er vom Tempel geweissagt: „Ihr sehet diese Häuser, wahrlich ich sage euch, kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht niedergerissen wird. Denn sie werden kommen und hier sich lagern, und euch einschließen, und eure Kinder morden“ (Matth. 24, 1, 34. Luc. 19, 43.). Ebenso hat er auch das Folgende verkündigt, was ihr mit eigenen Augen sehet, so daß die Worte an denen, welchen sie gahen, durch die That bewährt worden sind. Denn der wahre Prophet spricht so, daß die, die seine Worte hören, ihnen glauben können“ (Hom. III, 11—15.). So ist, bei der völligen Subjectivität alles menschlichen Wissens, das wahre objective Wissen nur in der Prophetie gegeben. Die Prophetie selbst aber wird nicht durch Gesichte, Träume, visionäre Zustände, überhaupt nicht durch Erscheinungen vermittelt, die nicht die volle Realität eines concreten persönlichen Lebens zu ihrer Basis haben. Deswegen mußte Jesus, um als Lehrer zu wirken, ein ganzes Jahr lang mit Wachenden beständigen Umgang pflegen (Hom. XVII, 19.). Nur der persönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentische Weise vermitteln. Aber auch bei dem auf diese Weise wirkenden Propheten kann die Gabe der Prophetie nicht als ein momentaner, wechselnder und vorübergehender Zustand, sondern nur als ein immanenter, mit der ganzen Persönlichkeit seines Wesens und der Identität seines Bewußtseyns unzertrennlich verbundener, gedacht werden. Deswegen ist das Hauptmerkmal der wahren Prophetie die Klarheit und Bestimmtheit des Ausgesprochenen, und so-

als nur einmal ein solcher Ausspruch durch den objectiven Erfolg sich bewährt, die Prophetie durch die *πρόγνωση* (wodurch sie sich zunächst beglaubigen muß, um als *πῶς* anerkannt zu werden) sich documentirt hat, darf sie mit vollem Recht für das Princip und die Quelle aller Erkenntniß der Wahrheit gehalten werden. So sehr aber diese Theorie die Erkenntniß der Wahrheit nur von einer äußern, positiven Auctorität abhängig zu machen scheint, so strebt sie auf der andern Seite doch selbst wieder einen innern immanenten Grund der Wahrheit zu gewinnen. Um das Princip der Wahrheit nicht bloß in etwas Momentanes, Zufälliges, von aussen her Kommendes zu setzen, ist ihr das, was den Propheten zum Propheten macht, nur sein *ἐμφύτον καὶ ἀένναον πνεῦμα*. Ja, dieses *πνεῦμα* wird nicht bloß dem Propheten, sondern überhaupt allen Frommen beigelegt, und jene Theorie geht daher zuletzt sogar in die Ansicht über, die an die Stelle der äußern Offenbarung eine innere setzt, und durch die äußere nur zum Bewußtseyn kommen läßt, was an sich schon als Keim und Princip der Wahrheit in den Geist des Menschen niedergelegt ist. Denn dem Frommen quillt, wird Hom. XVII, 18. ganz allgemein gesagt, das Wahre hervor aus dem inwohnenden reinen Sinn (*τῷ γὰρ εὖσσεσθαι ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές*). „So wurde auch mir,“ läßt der Verfasser der Elementinen in derselben Stelle seinen Petrus sagen, „vom Vater der Sohn geoffenbart, daher weiß ich, welche Bedeutung die Offenbarung habe (*τίς δύναμις ἀποκαλύψεως*), aus eigener Erfahrung. Denn sobald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14.), stieg es mir auf in meinem Herzen, und ich weiß selbst nicht, wie mir geschah, denn ich sagte: du bist der Sohn des lebendigen Gottes. Der, welcher mich deshalb selig pries, sagte es mir erst, daß es der Vater war, der dieß geoffenbart hatte. Seitdem sah ich

ein, was Offenbarung sey, ohne äusseren Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden (*τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὁπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν, ἀποκαλύψις ἐστὶ*) und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten (*ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ Θεοῦ τειρεία σπέρματι- κῶς πᾶσα ἐνεστὶν ἡ ἀλήθεια*). Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt, oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt“ (Vergl. Hom. XVIII, 8.). Diese Ansicht darf man nicht etwa bloß für eine Inconsequenz halten, sondern sie hat ihren tiefern Grund in ihrem Zusammenhang mit der Christologie dieses Systems. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergehen mußte, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menschengeist (das *ἐμφυτον καὶ αἰώνιον πνεῦμα*, oder das *ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*, Hom. III, 20., die *θειότης πνεύματος*, II, 21.), der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, daß er, während er in jenen in seiner substantziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, daß er nicht immer wieder, sey es durch die innere Kraft seines Principes, sey es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewußtseyns wiedergewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur das

getrübt und geschwächt worden ist, daß mit ihm auch weibliches verbunden ist, das das Uebergewicht erlangt und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so dieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und Sünde unterworfenene Seite des menschlichen Wesens, wegen die Elementinen selbst alle Erscheinungen, in denen sich die falsche Prophetie, oder das dämonische Heilthum manifestirt, in letzter Beziehung immer wieder ein den Menschen selbst inwohnendes Princip, als eigentliche Quelle, zurückführen. Was daher in Beziehung auf die Weltgeschichte im Großen Judenthum und Heidenthum sind, sind in Beziehung auf den einzelnen Menschen, und die Natur des Menschen an und für sich beiden Principien, Vernunft und Sinnlichkeit, es ist wie dort dieselbe Dualität eines männlichen und weiblichen Principes. Wie auf diese Weise das Princip der Prophetie den Menschen in Hinsicht der Erkenntniß der Wahrheit keineswegs nur von einer äußern Auctorität abhängig macht, so stimmt damit auch die Bedeutung zusammen, die in diesem Systeme dem Princip der Freiheit gegeben wird. So streng es seine dualistische Weltanschauung durchzuführen sucht, so stellt es doch zugleich den Menschen mit der vollen Kraft des freien Willens in die Mitte der Gegensätze. Alles, was ihm zu Theil werden kann, Erkenntniß der Wahrheit, Unsterblichkeit (Hom. XVI, 10.), irdiges Leben, soll nur seine eigene freie That seyn, und es, was ihn zum Irrthum und zur Sünde verführen kann, keine Rechtfertigung darin finden, daß es ihm Veranlassung geben soll, mit eigener Prüfung und Selbstbestimmung das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden (Hom. XVI, 13.).

Die Stellung, die wir dem pseudoclementinischen System in der Reihe der gnostischen Systeme gegeben haben, ist die Bedeutung, die wir ihm überhaupt in der Geschichte

nur, sofern dem Wissen das Nichtwissen vorangeht, oder das Nichtwissen negirt ist, und durch diese Negation des Nichtwissens die Vermittlung des Wissens zum Bewußtseyn kommt, das Wissen selbst erst wird. Nur in diesem Sinn kann das Gesetz der Synzygien der Kanon der Wahrheit seyn, welcher uns nicht irren läßt. Sofern aber dieser, die Nothwendigkeit der Vermittlung des Wissens durch die Negation des Nichtwissens aussprechende, Kanon auf eine allgemeine von Gott bestimmte Naturordnung zurückgeführt wird, kann dabei nur die Voraussetzung zu Grunde liegen, daß Wissen und Seyn identisch sind, darum auch das Seyn, wie das Wissen, nur durch die Momente, durch welche es vermittelt wird, zum Absoluten erhoben werden kann. So zeigt demnach auch dieses System, wie es überhaupt zum Wesen der Gnosis gehört, von der Identität des Seyns und Wissens, oder von der Voraussetzung, daß das Seyn nur für das Wissen, oder nur gedachtes und gewußtes Seyn seyn könne, auszugehen. Nur von diesem Standpunkt aus, mag er auch in den einzelnen Systemen selbst bald mehr bald weniger zum Bewußtseyn gekommen seyn, sind wir da

καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον· μόνον δὲ ἐν τοῖτοις ἀντιθετοῦσι τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἐπιτηδεύματα ἔχοντα, δίκαιον ἢ ἀδίκον γινέσθαι· ὃ καὶ τὰς τῶν συνζυγίων ἐτήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, εἰς κόσμον, αἰῶνα· ἀλλ' ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ λαόμινος αἰετός· πρώτη ἄγνοια, δεύτερα γνῶσις. — Συνορᾷν ἡμῖς δεῖ τοῦ τῆς συνζυγίας κίνουτος τὴν ἀλήθειαν, οὐ μὲν ἀφιστάμενός τις οὐκ ἔχει πλητθῆναι· ἐπεὶ γὰρ, ὡς ἔφαμεν, οὐκῶς καὶ ἀντικῶς πάντα ἔχοντα ὁρώμεν· καὶ ὡς πρώτη νύξ, εἴτα ἡμέρα, καὶ πρῶτον ἄγνοια, εἴτα γνῶσις, πρῶτον νόσος, εἴτα ἰασις· οὕτως πρῶτα τὰ τῆς πλάνης τῇ β' ἔρχεται, εἰθ' οὕτως τὸ ἀληθὲς ἐπέρχεται, ὡς τῇ νόσῳ ὁ ἰατρός.

auch ihren innern Organismus richtig aufzufassen im  
nde.

Das pseudoclementinische System ist die letzte bedeu-  
ende Erscheinung auf dem Gebiete der Gnosis, die in ihm  
Reihe ihrer Entwicklungsformen nach der innern Einheit  
des Begriffs vollendet hat. Das gleich anfangs in der  
Stellung des Gnosiss nachgewiesene jüdische Element hat  
in diesem System noch auf eine höchst merkwürdige  
Weise geltend gemacht. Aber auch auf dem Uebergang von  
dem Anfangspunct zu diesem Endpunct läßt sich dasselbe  
jüdische Element in einigen bemerkenswerthen Erscheinungen  
verfolgen. Der Inhalt des pseudoclementinischen Sys-  
tems stimmt, wie Neander gezeigt hat, mit demjenigen,  
das wir aus Epiphanius als Lehre der Ebioniten kennen,  
auffallend zusammen, daß wir es nur als die weitere  
Entwicklung und Ausbildung der in der Secte der Ebioniten  
obwaltenden Lehren und Vorstellungen betrachten können. Aber  
schon bei den Ebioniten selbst kann nur eine ältere Form des  
Christenthums auf diese Weise mit dem Christenthum ver-  
bunden worden seyn. Ein Zusammenhang der Ebioniten  
mit den Essenern kann daher nach den Data, welche der  
sehr sehr verworrene Bericht des Epiphanius über die ver-  
schiedenen jüdischen Secten enthält, keineswegs unwahrschein-  
lich seyn<sup>95</sup>). In derselben Beziehung ist nun hier auch noch  
erwähnt zu erwähnen, in dessen Lehre sich uns in jedem

---

95) Ich suchte dies in dem Programm *De Ebionitarum ori-  
gine et doctrina ab Essenis repetenda*. Lub. 1831. näher  
nachzuweisen. Ohne Zweifel ist auch die bei den Gnostikern  
so gewöhnliche bildliche Bedeutung des Verhältnisses von  
Brant und Bräutigam auf denselben Ursprung zurückzuführen,  
auf die von Philo beschriebenen mystischen Männer- und Frauen-  
Ehre der Therapeuten. Vgl. meine Abhandl. über die ursprüngl.  
Bedeutung des Passahfestes. Lub. Zeitsch. für Theol. 1832.  
I. S. 76.

Falle, wie in dem pseudoclementinischen System, eine daſſirende Form der Gnoſis zeigt. Sie weicht zwar von jenem in der Behauptung ab, daß die Welt nicht von dem höchſten Gott, ſondern von einer ihm untergeordneten Macht, die ihn nicht kannte, geſchaffen worden ſey (Herm. I, 36.), oder, wie Epiphanius (Haer. XXVIII, 1.) ſagt, von Engeln, von welchen er auch das Geſetz und die Propheten ableitete. Einer der Engel, die die Welt geſchaffen haben, lehrte er nach Epiphanius, habe auch das Geſetz gegeben. Es nähert ſich dieß der dem Magier Simon in den Clementinen (Herm. XVIII, 12.) zugeſchriebenen Lehre, daß der höchſte Gott zwei Engel ausgeſandt habe, von welchen der eine der Weltſchöpfer, der andere der Geſetzgeber geworden ſey. Wahrscheinlich verband jedoch Cerinth damit nicht dieſelben geringschätzenden Vorſtellungen von der Weltſchöpfung und Geſetzgebung, ſondern er machte ſie nur auf eine analoge Weiſe, wie auch ſchon die Alexandriner das Geſetz durch Engel gegeben werden ließen, Engeln zu Vermittlern der auf die Welt ſich beziehenden göttlichen Thätigkeit. Wie hätte er ſonſt, wie Epiphanius ſelbſt a. D. c. 2. bemerkt, das Geſetz für etwas Gutes, und die Beobachtung deſſelben für nothwendig erklären können? Dabei konnte er allerdings, wie Epiphanius gleichfalls ſagt (c. 1.), nur theilweiſe am Judenthum feſthalten (*ἡμεῖς τὴν τοῦ Ἰουδαίου ἀπὸ μέγους*), da ſich die Gnoſis immer dadurch characteriſirt, daß ſie zwiſchen ächtem und unächtem Judenthum unterſcheidet. Woher aber auch Cerinth die Verfäliſchung des Judenthums abgeleitet haben mag, die Hauptſache bleibt immer, daß er die fortdauernde Blindlichkeit des Geſetzes behauptete, demnach das Judenthum in ein ähnliches Verhältniß zum Chriſtenthum ſey wie der Verfaſſer der Clementinen. Damit ſtimmt auch der von den Gegnern der Rechtheit der Apokalypſe, der römischen Cajus und dem alexandrinischen Dionyſius (En



er durch seine eigene freie Selbstbestimmung. In die Freiheit des Menschen wird daher (Hom. II, 15.) ausdrücklich Grund gesetzt, warum vom Menschen an die Ordnung der Syzygien sich umkehrte. Diese Freiheit ist aber eigentlich keine andere, als dieselbe, mit welcher auch der Abfall der Sophia-Achamoth erfolgte. Um so weniger kann es uns befremden, daß auch dieses System, so sehr es um die Idee der Freiheit sich bewegt, doch den gemeinsamen Charakter der gnostischen Systeme darin theilt, daß es den Menschen durchaus als ein durch den allgemeinen kosmischen Zusammenhang bedingtes Wesen betrachtet. Der Gegensatz des männlichen und weiblichen Princip, und die für die Menschenwelt vorausbestimmte Ordnung der Syzygien, umgekehrt, welche das schlechtere Glied dem bessern voranzieht, ist nichts anders als ein Naturgesetz, das zwar die Freiheit des Einzelnen nicht aufhebt, aber den Entwicklungsengang des Ganzen in Hinsicht der Folge seiner Perioden von einer höhern Nothwendigkeit abhängig macht. Daher auch die Anweisungen auf die Natur, wie Hom. II, 15. Wird doch dieser Gegensatz, die Dualität eines männlichen und weiblichen Princip, selbst auf das Wesen Gottes übertragen. Wie mit Gott als Seele stets verbundene Sophia, das welt-hypothetische Princip, durch welches er aus sich hervorgeht, so die Monas zur Dyas wird, und durch welches auch aus dem ursprünglich Einen Menschen ein weibliches Princip hervortrat, ist dasselbe, was in den ältern gnostischen Systemen die Syzygie des Urvaters und der Eanoia ist, nur mit dem Unterschied, daß dieses Geschlechtsverhältniß in dem pseudoclementinischen System weit reiner und abstracter gedacht ist, und in keiner Neonenreihe in seiner weiten Entfaltung sich darstellt. Wie es hierin dem alles schlechtliebe verwerfenden System Marcions sich nähert, ist es dagegen jenen Systemen auch darin ganz verwandt, daß es das Gesetz der Syzygien durch den ganzen Weltlauf

c. 51.) lehrte er nur Einen Gott: *Apelles* — *introducitur enim Deus infinitis superioribus partibus* (schon dieser Ausdruck erinnert an die clementinische Beschreibung des Wesens Gottes Hom. XVII, 9. *ὅσα ἄναγος, τίς ὕψος ἀπὲρ πάντος* etc.) *hanc potestates multas, angelosque fecisse, propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelam ponit: hoc vult videri mandam institutam ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecti fecisset, quam ille superior mundus institutus fuisset.* Vergl. De carne Chr. c. 8.; *Angelam quendam inclinat*

lichen Verhältniß zu einer Jungfrau Philumene stehen. Er folgte, sagt Eusebius H. E. V, 13. den ἀποφθίγματα παρὰ τοῦ δαυροῦ ὄνομα φιλομένης. Dasselbe behauptet Tertullian De praeser. haer. c. 30. mit der weiteren Zugabe, daß dieses Verhältniß kein sehr reines gewesen sei. *Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis — post annos — in alteram feminam impexit, illam virginem Philumenem, quam supra edidimus (c. 6.), postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energemati circumventus, quae ab ea didicit, phaneroisis scripsit,* (Vgl. c. 51.) Diese Philumene ist ohne Zweifel eine bloße Fiction, eine Personification der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabgekommen zu sein schienen. In der Phantasie und Bildersprache der Gnostiker gestaltete sich ihnen die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer, sie inspirirenden göttlichen Frau. Auf eine ganz analoge Weise rühmte sich der Gnostiker Agapetus nach Iren. I. 14, 1. das Offenbarungsorgan der Elze zu seyn. Die Tetras selbst, sagte er, sey zu ihm in der Gestalt einer Frau herabgestiegen. Nahmen einmal die Kirchenlehrer solche Personificationen für wirkliche weltliche Personen, so waren sie alsbald auch geneigt, sie für dasselbe zu halten, was die berühmte Helena des Erzfürsten Simon gewesen seyn sollte.

erscheint nur als ein Element des nach der Analogie  
 ten Kosmogonien gedachten allgemeinen Processes der  
 Entwicklung. Das marcionitische System stellt die Kos-  
 nie und alles, was damit zusammenhängt, ganz in  
 Hintergrund, bewegt sich aber zu einseitig nur um  
 Verhältniß des Judenthums und Christenthums. Erst  
 pseudoclementinische System ist es, in welchem die  
 ionsgeschichte in ihrem ganzen Umfange so zum Ge-  
 und der gnostischen Speculation gemacht wird, daß  
 Momente der Religionsgeschichte zur Vermittelung des  
 lichen Bewußtseyns dienen. Dieß ist es, was dieses  
 m selbst als seine höchste Aufgabe betrachtet, und die  
 es τῶν ὄντων nennt (Hom. I, 17.), die alle Erkennt-  
 der Wahrheit in sich begreift, und nur von dem Pro-  
 n der Wahrheit mitgetheilt werden kann (τῆς γνῶ-  
 οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἐστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν  
 ἰληθείας προφήτην ἐπιγνῶ. Hom. II, 5.). Die Gno-  
 t das Höchste auch in diesem System, so groß auch  
 Gewicht ist, daß auf das Handeln gelegt wird. Ist nun  
 Gnosis ihrem Begriffe nach nur ein solches Wissen,  
 welchem das Bewußtseyn seiner Vermittlung verbunden  
 so ist dieser Begriff der Gnosis in keinem andern Sys-  
 deutlicher ausgesprochen. Die ganze Lehre von den  
 gien, die für dieses System so große Wichtigkeit hat,  
 est nichts anders, als diejenigen Momente zum Bes-  
 seyn zu bringen, durch welche das Wissen vermittelt  
 en muß, um durch die Negation des Nichtwissens  
 absoluten Wissen zu werden. <sup>94)</sup> Ein Wissen gibt es

---

Dieß ist der klare Inhalt der beiden dieß unmittelbar aus-  
 sprechenden Hauptstellen Hom. II, 15. u. 33.: Ὁ θεὸς διδασκα-  
 ῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, εἰς ὧν  
 τῆτος, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων,  
 ἱεραρχῆς αὐτὸς εἰς ὧν καὶ μόνος θεὸς, ποιήσας οὐρανὸν καὶ  
 αὐτ. die christliche Gnosis.

dem ἄνωθεν θεός καὶ ἄγανθος, aber gewiß mit Unrecht, wenn wir Tertullian vergleichen. Im Allgemeinen mag daher Apelles jene beiden Engel, den *angelus inchytns*, mit welchem Christus auf irgend eine Weise zusammengehört, und den *angelus igneus*, welcher als πνεῦμα ἀπὸ τοῦ πυρός (nach Eusebius H. E. V, 13.) vom Feuer seinen Namen hat, wie auch der Verfasser der Elementinen das Feuer als das dämonische Element betrachtet, in dasselbe Verhältniß zu dem Einen Gott gesetzt haben, in welchem nach den Elementinen die beiden Herrscher, der gute und böse, oder der rechte und linke, zu einander stehen. Der Verfasser der Elementinen theilt die aus dem Wesen Gottes hervorgetretene Materie in vier Elemente, von welchen je zwei einen Gegensatz bilden. Es sind dieselben Elemente, von welchen auch Epiphanius in der Darstellung der Lehre des Apelles spricht (c. 2.), das Trockene und Feuchte, das Warme und Kalte. Aus ihnen bestand der Körper oder das Fleisch, mit welchem Christus aus der höhern Welt auf die Erde herabkam. *De sideribus, inquit, et de substantiis superioris mundi mutatus est (Christus) carnem*, sagt Tertullian (De carne Chr. c. 6. vergl. c. Marc. III, 11.). Sie sind also die *substantiae superioris mundi*, nach deren Urbild die von dem Welt schöpfer, dem *inchytns angelus*, geschaffene Welt geschaffen worden ist. Vielleicht ist Christus selbst der Schöpfer dieser obern Welt, und somit, sofern Christus der unmittelbare Vermittler der welt schöpferischen Thätigkeit Gottes ist, eigentlich Gott der Schöpfer der reinen Materie, so daß Christus, wie die σοφία im System der Elementinen, nur die *χείρ δημιουργοῦσα* wäre<sup>97)</sup>. Die marcionitische Antipathie gegen

---

97) Vergl. De praescr. haer. c. 51.: *Christus neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo*

auch ihren innern Organismus richtig aufzufassen im  
nde.

Das pseudoclementinische System ist die letzte bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der Gnosis, die in ihm Reihe ihrer Entwicklungsformen nach der innern Einheit & Begriff vollendet hat. Das gleich anfangs in der Stellung des Gnosis nachgewiesene jüdische Element hat in diesem System noch auf eine höchst merkwürdige Weise geltend gemacht. Aber auch auf dem Uebergang vom Anfangspunct zu diesem Endpunct läßt sich dasselbe jüdische Element in einigen bemerkenswerthen Erscheinungen verfolgen. Der Inhalt des pseudoclementinischen Systems stimmt, wie Meander gezeigt hat, mit demjenigen, wie wir aus Epiphanius als Lehre der Ebioniten kennen, auffallend zusammen, daß wir es nur als die weitere Entwicklung und Ausbildung der in der Secte der Ebioniten liegenden Lehren und Vorstellungen betrachten können. Aber bei den Ebioniten selbst kann nur eine ältere Form des Christenthums auf diese Weise mit dem Christenthum verknüpfen worden seyn. Ein Zusammenhang der Ebioniten mit den Essenern kann daher nach den Data, welche der sehr verworrene Bericht des Epiphanius über die verschiedenen jüdischen Secten enthält, keineswegs unwahrscheinlich seyn<sup>95</sup>). In derselben Beziehung ist nun hier auch noch nicht zu erwähnen, in dessen Lehre sich uns in jedem

---

95) Ich suchte dieß in dem Programm *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda*. Lub. 1831. näher nachzuweisen. Ohne Zweifel ist auch die bei den Gnostikern so gewöhnliche bildliche Bedeutung des Verhältnisses von Brant und Bräutigam auf denselben Ursprung zurückzuführen, auf die von Philo beschriebenen mystischen Männer- und Frauen-Ehre der Therapeuten. Vgl. meine Abhandl. über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes. Lub. Zeitschr. für Theol. 1832. I. S. 76.

len, die sich vom Feuerdämon, dem Schöpfer des Fleisches, in fleischliche Körper hineinbannen ließen, weiblische, und männliche diejenigen, die sich von jeder irdischen fleischlichen Lust rein erhielten. Soweit also Fleischesleben sich erstreckt, erstreckt sich auch die Herrschaft jenes Feuerdämons, und wahrscheinlich liegt hierin die Ausgleihung, wenn Tertullian sowohl den *angelus inclytus*, als den *angelus igneus* den Schöpfer und Regenten der Welt nennt. Es läßt sich daher leicht das Verhältniß denken: Christus ist Schöpfer der obern reinen Welt, der *angelus inclytus* der unvollkommenen, materiellen, und der *angelus igneus* der sündigen, fleischlichen. Es wäre dieß die valentinianische Trichotomie der drei Principien, wenn nicht Apelles zwischen Materie und Fleisch anders unterschieden hätte. Um so mehr läugnet er auch die Auferstehung des Fleisches, und behauptete, die Erlösung durch Christus beziehe sich nur auf die Seelen. Bemerkenswerth ist besonders auch seine Ansicht vom N. T. Tertullian sagt zwar (*De praescr. haer. c. 51.* geradezu: *legem et prophetas repudiat — habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa.* Allein so viel Falsches, Mithisches und Unglaubliches auch Apelles im N. T. gefunden haben mag<sup>98)</sup>, so muß er doch einen ge-

---

98) Man vgl. hierüber auch Origenes c. Cels. V, 54.: 'Ο Μαρκίωνος γράσιμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεώς τινος γεγόμενος πατήρ, καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα. Eusebius H. E. V, 13.: Ἀπελλῆς — τὰς προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος — μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἡσέβησε νόμον, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θεοὺς βλασφημίας λόγους, εἰς ἐλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἰδόκει, καὶ ἀναιτροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν ποιούμενος υποουδὴν.

Unterschied gemacht haben. Epiphanius gibt a. c. 2. als Lehre des Apelles an: ἀληθινῶς πεποιημένῳ (ὁ σωτὴρ), καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν αἰνῶ γνῶ- καταφρονεῖν τοῦ δημιουργοῦ, καὶ ἀρνείσθαι ὅτι τὰ ἔργα ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραιῇ ποιά τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποιά ἐστὶ τὰ αὐτοῦ δημιουργοῦ, οὕτως γὰρ, φησὶν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγ- γίῳ γίνεσθαι δόκιμοι τραπεζῖται· χρῶ γὰρ, φησὶν, ἀπάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα. Muß es überraschen, hier von einem Schüler des Hauptgegners, den die clementinischen Homilien bestreiten, dieselben Prinzipien Grundsätze auf das N. T. angewandt zu sehen, die diese Homilien selbst geltend machen, um das Gute vom Unächten, das Ursprüngliche und Göttliche von dem erst später durch den διάβολος eingemischten zu unterscheiden? Daß aber Epiphanius hier das Richtige anzeigt, ist nicht wohl zu bezweifeln, da auch Pamphilus (ol. pro Orig. init.) dem Apelles denselben Ausspruch zuschreibt, als den von ihm befolgten Grundsatz, zuschreibt. Wenn wir alle diese Nachweisungen zusammen, ist die Vermuthung zu gewagt, daß die ganze Beschaffenheit der Lehre des Apelles den Eindruck beurfundet, welchen das doclementinische System auf jene Zeit machte? Ter- tian spricht selbst (De praescr. haer. c. 30.) von einer Veränderung, die in den Ansichten des Apelles erfolgt sey: oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit: post annos regressus, non melior nisi tantum, quam non Marcionites<sup>99</sup>). Neander (Genet. Entw. S. 323.) sieht diese Veränderung aus dem Einfluß der alexandrinis-

<sup>99</sup> Vergl. c. Marc. IV, 17. *Apelles Marcionis de discipulo emendator*. III. 11. wo Apelles mit andern ein *desertor Marcionis* genannt wird.

c. 51.) lehrte er nur Einen Gott: *Apelles* — *introducitur unus Deus infinitis superioribus partibus* (schon dieser Ausdruck erinnert an die clementinische Beschreibung des Wesens Gottes Hom. XVII, 9. *ὅντα ἀπείροτος, εἰς ὅπου ἀπείρατος* etc.) *hunc potestates multas, angelosque fecisse, propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelum ponit; hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset, quam ille superior mundus institutus fuisset.* Vergl. De carne Chr. c. 8.; *Angelum quendam inclutam*

lichen Verhältniß zu einer Jungfrau Philumene stehen. Er folgte, sagt Eusebius H. E. V, 13. den ἀποφθίγματα πατρὸς δαιμονώους, ὄνομα Φιλομένης. Dasselbe behauptet Tertullian De praeser. haer. c. 30. mit der weitern Angabe, daß dieses Verhältniß kein sehr reines gewesen sey. *Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis — post annos — in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenem, quam supra edidimus (c. 6.), postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energemate circumventus, quae ab ea didicit, phanerozeis scripsit.* (Vgl. c. 51.) Diese Philumene ist ohne Zweifel eine bloße Fiction, eine Personification der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabgekommen zu seyn schienen. In der Phantasie und Bildersprache der Gnostiker gestaltete sich ihnen die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer, sie inspirirenden göttlichen Frau. Auf eine ganz analoge Weise rühmte sich der Gnostiker Marcion nach Iren. I. 14, 1. das Offenbarungsorgan der Eige zu seyn. Die Tetras selbst, sagte er, sey zu ihm in der Gestalt einer Frau herabgestiegen. Nahmen einmal die Ketzlehrer solche Personifikationen für wirkliche weltliche Personen, so waren sie alsbald auch geneigt, sie für dasselbe zu halten, was die berühmteste Helena des Erzketzers Simon gewesen seyn sollte.



sehen hat die Gnosis in der Sphäre, in welcher wir hier sich bewegen sehen, ihren Entwicklungsgang vollendet. Nur ist diese Vollendung, auch in der hier beschriebenen Sphäre, bloß relativ. Unterscheiden sich von der Valentianischen Form der Gnosis die beiden folgenden Formen dadurch, daß der in jener noch nicht klar genug im Bewußtseyn gekommene Gegensatz mit der ganzen Schärfe der Negation hervortrat, in der marcionitischen Gnosis in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, in der pseudoclementinischen in Beziehung auf das Heidenthum, so kann mit demselben Recht, mit welchem in dieser dritten Form dieser Gegensatz für das Judenthum

---

werden, daß Marcion älter war, als Basilides und Valentin, da diese Stelle irgend einer Hülfe bedarf (die natürlichste Aenderung: *προσβύταις* — *νωτίτερος* erschwert nur der ebenso seltsame folgende Satz: *μεθ' ὃν* [also *post quem* sc. *Marcionem*] *ἔμεινεν ἐν' ὀλίγον ἀγνῶστος τοῦ Πέτρου ἱερέως*). — Vermittelnde Systeme der Gnosis in dem Sinne, in welchem Baumgarten Crusius Lehrb. der chr. Dogmengesch. Jena 1832. S. 143. diesen Begriff aufstellt, kann es nach meiner Bestimmung des Begriffs der Gnosis nicht geben. Soll das valentinianische System eine Vermittlung des Platonismus mit der Gnosis, das marcionitische eine Vermittlung des Evangeliums und der Kirchenlehre mit der Gnosis seyn, so möchte schwer zu sagen seyn, welche Systeme die Gnosis an sich darstellen. In demselben Sinne wäre das pseudoclementinische System eine Vermittlung des Judenthums mit der Gnosis. Davon unterscheidet sich meine Ansicht kurz dadurch, daß ich den Platonismus, das Evangelium oder das Christenthum, und das Judenthum nicht als das Vermittelte, sondern als das Vermittelnde nehme. Nicht mit dem Platonismus u. s. w. wurde die Gnosis vermittelt, sondern durch den Platonismus u. s. w., d. h. die dadurch bestimmten Formen der Gnosis, vermittelte sich der Begriff der Gnosis mit sich selbst.

dem ἀνωτέρου θεοῦ καὶ ἀγαθὸς, aber gewiß mit Unrecht, wenn wir Tertullian vergleichen. Im Allgemeinen mag daher Apelles jene beiden Engel, den *angelus inclutus*, mit welchem Christus auf irgend eine Weise zusammengehört, und den *angelus igneus*, welcher als πνεῦμα ἀπὸ τοῦ πυρός (nach Eusebius H. E. V; 13.) vom Feuer seinen Namen hat, wie auch der Verfasser der Elementinen das Feuer als das dämonische Element betrachtet, in dasselbe Verhältniß zu dem Einen Gott gesetzt haben, in welchem nach den Elementinen die beiden Herrscher, der gute und böse, oder der rechte und linke, zu einander stehen. Der Verfasser der Elementinen theilt die aus dem Wesen Gottes hervorgetretene Materie in vier Elemente, von welchen je zwei einen Gegensatz bilden. Es sind dieselben Elemente, von welchen auch Epiphanius in der Darstellung der Lehre des Apelles spricht (c. 2.), das Trockene und Feuchte, das Warme und Kalte. Aus ihnen bestand der Körper oder das Fleisch, mit welchem Christus aus der höhern Welt auf die Erde herabkam. *De sideribus, inquit, et de substantiis superioris mundi mutuatus est (Christus) carnem*, sagt Tertullian (De carne Chr. c. 6. vergl. c. Marc. III, 11.). Sie sind also die *substantiae superioris mundi*, nach deren Urbild die von dem Welt schöpfer, dem *inclutus angelus*, geschaffene Welt geschaffen worden ist. Vielleicht ist Christus selbst der Schöpfer dieser obern Welt, und somit, sofern Christus der unmittelbare Vermittler der welt schöpferischen Thätigkeit Gottes ist, eigentlich Gott der Schöpfer der reinen Materie, so daß Christus, wie die σοφία im System der Elementinen, nur die *χείρ δημιουργοῦσα* wäre <sup>97)</sup>. Die marcionitische Antipathie gegen

---

97) Vergl. De praescr. haer. c. 51.: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo,*

ie Materie wurde daher von Apelles auf das Fleisch im eigentlichen Sinne beschränkt, zu dessen Schöpfer er ebensoviele auch jenen *angelus igneus* machte. Apelles, sagt Tertullian (*De anima* c. 23.), *solicitas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo, Deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxit carnem* (Vergl. *De carne Chr.* c. 8.: *Apellectiani carnis ignominiam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructam*). Auch Dofet war daher Apelles nicht, wie Marcion. Er behauptete nach Tertullian (*De carne Chr.* c. 6.), Christus habe *solidum corpus, vere corpus* gehabt: *de sideribus et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem*. Er und seine Anhänger beriefen sich auf die Erscheinungen der Engel, die zwar in einem Körper, aber nicht einem durch Geburt erhaltenen Körper erschienen seien. *Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum, non natam dicentes scilicet carneam, — angelos de sideribus accepisse substantiam carnis*. Tertullian a. a. O. Wie Apelles in dieser Beziehung dem System der Elementinen näher trat, so scheint er mit demselben auch die Dualität eines männlichen und weiblichen Principis angenommen zu haben. Er theilte die Seelen vor ihrer Verbindung mit Körpern in männliche und weibliche (*Apelles — ante corpora constituens animas viriles ac muliebres*. Tertullian *De an.* c. 36.). Da er nun einen Fall der Seelen aus Fleischslust annahm, so waren ihm ohne Zweifel diejenigen See-

---

*quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem, et aeream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis, quae in descensu suo mutuata fuissent, in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in coelo spiritum tantum reddidisse.*

len, die sich vom Feuerdämon, dem Schöpfer des Fleisches, in fleischliche Körper hineinbannen ließen, weibliche, und männliche diejenigen, die sich von jeder irdischen fleischlichen Lust rein erhielten. Soweit also Fleischeslust und Fleischesleben sich erstreckt, erstreckt sich auch die Herrschaft jenes Feuerdämons, und wahrscheinlich liegt hierin die Ausgleichung, wenn Tertullian sowohl den *angelus inclutus*, als den *angelus igneus* den Schöpfer und Regenten der Welt nennt. Es läßt sich daher leicht das Verhältniß denken: Christus ist Schöpfer der obern reinen Welt, der *angelus inclutus* der unvollkommenen, materiellen, und der *angelus igneus* der sündigen, fleischlichen. Es wäre dieß die valentinianische Trichotomie der drei Principien, wenn nicht Apelles zwischen Materie und Fleisch anders unterschieden hätte. Um so mehr klagnete er auch die Auferstehung des Fleisches, und behauptete, die Erlösung durch Christus beziehe sich nur auf die Seelen. Bemerkenswerth ist besonders auch seine Ansicht vom N. T. Tertullian sagt zwar (*De praescr. haer. c. 51.* geradezu: *legem et prophetas repudiat — habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa.* Allein so viel Aalsches, Mythisches und Unglaubliches auch Apelles im N. T. gefunden haben mag<sup>98)</sup>, so muß er doch einen ge-

98) Man vgl. hierüber auch Origenes c. Cels. V, 54: Ὁ Μαρκίωνος γράμμος Ἀπελλῆς, αἰρῶντιός τινος γενόμενος πατήρ, καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα. Eusebius H. E. V, 13.: Ἀπελλῆς — τὰς προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λίγει πνεύματος — μυρία κατὰ τοῦ Μωυσάως ἡσέθησαν νόμον, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θελοὺς βλασφημίας λόγους, οἷς ἐλεγχόν τε, ὥς γὰρ δὴ ἰδοῦναι, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν ποιοῦμενος οὐκ οὐδὲν.

ßen Unterschied gemacht haben. Epiphanius gibt a. D. c. 2 als Lehre des Apelles an: ἀληθινῶς πεποιημένῳ κόσμῳ (ὁ σωτήρ), καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν αἰῶνα γνῶν, καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ, καὶ ἀρνεῖσθαι τοῦ τὰ ἔργα ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά τι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀ- τοῦ δημιουργοῦ, οὕτως γὰρ, φησὶν, ἔφη ἐν τῷ εὐα- γλίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· χρῶ γὰρ, φησὶν, ἀ- ὁ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα. Muß es nicht überraschen, hier von einem Schüler des Hauptgegners, welchen die clementinischen Homilien bestreiten, dieselben kri- stischen Grundsätze auf das A. T. angewandt zu sehen, welche diese Homilien selbst geltend machen, um das Rechte vom Unächten, das Ursprüngliche und Göttliche von dem erst später durch den διάβολος eingemischten zu un- terscheiden? Daß aber Epiphanius hier das Richtige an- gibt, ist nicht wohl zu bezweifeln, da auch Pamphilus (Apol. pro Orig. init.) dem Apelles denselben Ausspruch Christi, als den von ihm befolgten Grundsatz, zuschreibt. Nehmen wir alle diese Nachweisungen zusammen, ist die Vermuthung zu gewagt, daß die ganze Beschaffenheit der Lehre des Apelles den Eindruck bezeugt, welchen das pseudoclementinische System auf jene Zeit machte? Ter- tullian spricht selbst (De praescr. haer. c. 30.) von einer Veränderung, die in den Ansichten des Apelles erfolgt sey: *ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit: inde post annos regressus, non melior nisi tantum, qua jam non Marcionites* <sup>99)</sup>. Neander (Genet. Entw. S. 525.) will diese Veränderung aus dem Einfluß der alexandrinis-

99) Vergl. c. Marc. IV, 17. *Apelles Marcionis de discipulo emendator*. III, 11. wo Apelles mit andern ein *desertor Marcionis* genannt wird.

schen Philosophie und Gnosis ableiten. Warum sollte man aber hier nicht die clementinischen Homilien (die ja überdies auch in Alexandrien sehr frühe bekannt geworden seyn können), als die bestimmtere Quelle der neugewonnenen Ansicht ansehen dürfen? Dieselbe Lehre, um welche, als die Grundlehre aller Religion, das ganze System dieser Homilien sich bewegt, daß Ein Urwesen anzunehmen sey, betrachte Apelles noch in hohem Alter, als er sich mit resignirendem Geist über die gnostischen Speculationen aussprach, als das Wesentliche, woran sich der Glaube halten müsse. Euseb. H. E. V, 13.

So stellt sich uns nun, wenn wir auf den Inhalt dieses Abschnitts im Ganzen zurückschauen, in den dargelegten Systemen dieselbe innere und äußere Entwicklung dar. Wie die bisher betrachteten drei Hauptformen der Gnosis, die durch ihren Begriff gegebenen Momente der Entwicklung sind, so sind sie auch ebenso viele Epochen, in welchen die Gnosis sich äußerlich entwickelte, und zu ihrer geschichtlichen Erscheinung kam<sup>100</sup>). In diesen drei Formen und

100) Ueber das historische Verhältniß Valentins und Marcions ist die Hauptstelle bei Irenäus III. 4, 3.: *Valentinus venit Romam* (auch Valentin hatte sich nach Rom begeben, wie Marcion, beide, wie man vermuthen möchte, in der Ahnung, daß sich nur in Rom entscheiden könne, welche Form des Christenthums die herrschende seyn werde) *sub Hygino* (im Jahr 140.), *increvit sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum*. — *Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continens* (151 — 161.). Die Stelle bei Clemens von Alexandrien Strom. VII, 17., nach welcher die Stifter der Häresen, namentlich Basilides und Valentin, unter Hadrian und dem ältern Antonin lebten, von Marcion aber gesagt wird, daß er κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γερόμενος ὡς προσηύτης νεωρίους αὐρεγένατο, kann nicht als Auctorität dafür geltend gemacht

pothen hat die Gnosis in der Sphäre, in welcher wir : hier sich bewegen sehen, ihren Entwicklungsgang vollendet. Nur ist diese Vollendung, auch in der hier beschriebenen Sphäre, bloß relativ. Unterscheiden sich von der valentinianischen Form der Gnosis die beiden folgenden Formen dadurch, daß der in jener noch nicht klar genug im Bewußtseyn gekommene Gegensatz mit der ganzen Schärfe der Negation hervortrat, in der marcionitischen Gnosis in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, in der pseudoclementinischen in Beziehung auf das Heidenthum, so kann mit demselben Recht, mit welchem in dieser dritten Form dieser Gegensatz für das Judenthum

---

werden, daß Marcion älter war, als Basilides und Valentin, da diese Stelle irgend einer Hülfe bedarf (die natürlichste Aenderung: *πρεσβύταις* — *νεώτερος* erschwert nur der ebenso seltsame folgende Satz: *μαθ' ὃν* [also *post quem* sc. *Marcionem*] *Εἰμὼν ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσαν*). — Vermittelnde Systeme der Gnosis in dem Sinne, in welchem Baumgarten Crusius Lehrb. der chr. Dogmengesch. Jena 1832. S. 143. diesen Begriff aufstellt, kann es nach meiner Bestimmung des Begriffs der Gnosis nicht geben. Soll das valentinianische System eine Vermittlung des Platonismus mit der Gnosis, das marcionitische eine Vermittlung des Evangeliums und der Kirchenlehre mit der Gnosis seyn, so möchte schwer zu sagen seyn, welche Systeme die Gnosis an sich darstellen. In demselben Sinne wäre das pseudoclementinische System eine Vermittlung des Judenthums mit der Gnosis. Davon unterscheidet sich meine Ansicht kurz dadurch, daß ich den Platonismus, das Evangelium oder das Christenthum, und das Judenthum nicht als das Vermittelte, sondern als das Vermittelnde nehme. Nicht mit dem Platonismus u. s. w. wurde die Gnosis vermittelt, sondern durch den Platonismus u. s. w., d. h. die dadurch bestimmten Formen der Gnosis, vermittelte sich der Begriff der Gnosis mit sich selbst.

Intelligenz, in den Unterschied des Gedachten und Denkenden, des Objects und Subjects übergeht, aber in diesem Unterschied mit sich selbst identisch ist<sup>2)</sup>). Das aber muß, wenn wir Plotin mit den Gnostikern vergleichen, ausdrücklich als ein wesentlicher Vorzug seines Systems anerkannt werden, daß er diese Dreiheit der Principien auf ihrem entsprechenden, festbestimmten Ausdruck gebracht, und überhaupt auf eine Weise aufgefaßt hat, bei welcher das nahe Verhältniß, in welchem diese platonische Trias zur christlichen steht, von selbst hervortritt.

Weit wichtiger ist der zweite der obigen Punkte, welcher die Differenz der platonischen und gnostischen Weltansicht überhaupt betrifft. Daß dieß der Hauptgegenstand ist, um welchen es sich in dem genannten Buche handelt, zeigt auch schon eine andere Ueberschrift, die ihm in allen

- 
- 2) Wie die Gnostiker, sprach auch Plotin in Beziehung auf den sich distimirenden, in den Unterschied des Objects und Subjects auseinandergehenden Geist von einem Ueberfließen, Ennead. V. 2, 1.: *Τὸ — ἓν ὃν τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν, μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερερρόη, καὶ τὸ ὑπερπληρὲς αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Τὰ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ ἐπιστρέφει καὶ ἐμπληροῖθαι καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον· καὶ νοῦς οὗτος.* So wurde die Intelligenz, als das zweite Princip, in welchem das erste, das Eine, gleichsam überfließend, aber dabei auf sich reflectirend, zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Vgl. oben S. 127. f. 172. Irenäus spricht in diesem Sinn I. 30, 2. 3. in der Darstellung der Lehre der Ophiten von einer *magnitudo luminum superrepleta et superbulliens*, einer *virtus, quae superebullit*. Nur setzt Plotin dieses Ueberfließen in das Absolute selbst, durch dieses Ueberfließen wird die absolute Substanz zum absoluten Subject, bei den Gnostikern bezeichnet es das Unvermögen des schon der Schranken seiner Subjectivität sich bewußt werdenden Geistes, das Absolute als Object zu fassen.



## Dritter Abschnitt.

---

Der Kampf der Gnosis mit dem Neuplatonismus und der Kirchenlehre: weitere Entwicklung der Gnosis vermittelt diesen Kampf.

Schon in der bisherigen Darstellung sahen wir ein System gegen das andere, eine Form der Gnosis gegen die andere sich erheben. Es ist eine fortgehende lebendige Bewegung, in welcher die eine Form durch die andere bedingt ist, und alle diese Formen zusammen mit der äusseren Anstrengung nach dem Einen Begriff der absoluten Region ringen, und um diesen Begriff in seiner Reinheit und Vollendung zu gewinnen, sich gegenseitig bestreitend und verdrängend, Wesentliches und Unwesentliches, Inhalt und Form, Idee und Bild, mit aller Strenge und Schärfe zu scheiden suchen. Die Gnosis konnte so schon auf ihrem eigenen Gebiet nur in Streit und Kampf sich fortbewegen, aber der eigentliche Kampf, welchen sie zu bestehen hatte, erhob sich ausserhalb desselben, von der Seite derer, die die rechtglaubige Kirche bildeten, und dem Interesse der Speculation das Interesse des Glaubens entgegenzusetzen sich bewogen sahen. Die Gnostiker wurden als die ersten aller Häretiker betrachtet, und in der Gnosis im Ganzen sah man eine Richtung, die mit der objek-

gible nicht das Letzte seyn kann. Denn seine Tätigkeit muß eine doppelte seyn, eine immanente, und eine auf etwas anderes sich erstreckende, weßwegen nach ihm noch etwas seyn muß. Nur das Allerschwächste hat nichts mehr an sich, eine wunderbare Macht ist aber dort, wie sie immer noch werththätig sich kund gethan hat. Soll es eine andere Welt geben, die besser als diese ist, welche soll es seyn? Sollen wir es nun aber eine Welt geben, und gibt es keine andere, so ist es nur diese, in welcher sich das Bild jener ausdrückt. Die ganze Erde ist voll von mannigfaltigen Wesen, die unsterblichen, und bis zum Himmel hinauf ist alles voll. Warum sollen denn die Sterne, sowohl die der untersten Sphären, als die der obersten, nicht Götter seyn, da sie in der schönsten Ordnung sich bewegen? Warum sollen sie keine Tugend haben, wodurch gehindert seyn, sich Tugend zu erwerben? Ist doch von allem dem nichts, was die, die hier sind, böse macht, und die Unvollkommenheit des Körpers kann ihnen keine Beschwerde verursachen. Warum sollen sie nicht die höchste Einsicht besitzen, da sie in beständiger Ruhe leben, und mit ihrem Geist Gott, und die andern intelligibeln Götter in sich aufnehmen? Oder ist etwa unsere Weisheit besser als die, die jene haben? Das könnte nur einer, der von Sinnen ist, behaupten. Sind die Seelen, gezwungen von der allgemeinen Weltseele, hier gekommen, wie könnten denn die gezwungenen besser seyn, da das, was in den Seelen das Uebergewicht hat, auch das Bessere ist? Sind sie aber freiwillig gekommen, was tadelt ihr den Ort, den sie sich freiwillig gewählt haben, da sie ja ihn wieder verlassen können, wenn es ihnen nicht gefällt? Verhält es sich nun aber so mit der Welt, daß man in ihr Weisheit haben kann, und die, die hier sind, nach dem Vorbild von jenem leben können, wie sollte das durch nicht bezeugt werden, daß die Welt von oben abhängt? Im Folgenden (c. 9.) zeigt Plotin, daß auch die

Polemik heidnische und christliche Gegner zu unterscheiden, und wollen die erstern, obgleich sie erst später auftraten, den letztern voranstellen, nicht nur, weil jene eine mehr, als kirchliche Erscheinung sind, sondern auch, weil überhaupt der Natur der Sache nach die Polemik des Heidenthums gegen den Gnosticismus den äußersten Punkt bezeichnet, von welchem die Polemik gegen denselben ausgehen kann. Zugleich zeigt uns aber sowohl diese heidnische, als die kirchlich-christliche Polemik, was wir hier überhaupt stets festzuhalten haben, wie auch die Gegner der Gnosis in ihr wieder etwas anerkennen und voraussetzen mußten, was den Begriff der Gnosis selbst nie ganz fallen läßt, und dieselbe Aufgabe nur in einer andern Form immer wieder dem denkenden Geist zur Lösung vorhält. Es darf uns daher auch die Erscheinung nicht befremden, daß ein in der Reihe der Gegner der Gnostiker stehender Kirchenlehrer doch zugleich selbst Gnostiker ist.

### 1. Die Polemik der Neuplatoniker gegen die Gnostiker.

Als Repräsentant der heidnischen Polemik gegen den Gnosticismus kann zwar nur der Eine Plotin aufgeführt werden, aber das hiehergehörige neunte Buch der zweiten Enneade<sup>1)</sup> dieses großen Platonikers ist diesem Gegenstande auf eine so eigenthümliche und umfassende Weise gewidmet, daß dadurch diese Seite der Polemik gegen den Gnosticismus

1) Besonders herausgegeben: Plotini ad Gnosticos liber. Graeco castigatus edidit etc. G. A. Heigl. Ratisbonae 1832. Man vgl. Creuzers lehrreiche Recension dieser Ausgabe in den Theol. Stud. und Krlt. 1834. S. 337 — 380.

die Seelen der Himmelskörper geistig, gut, und dem Uebersinnlichen verwandt. „Wie sollte denn diese Welt vom Uebersinnlichen abgeschnitten seyn, oder die Seelen, die in ihr sind? Doch davon war schon früher die Rede. Nun aber muß auch gesagt werden, daß sie (die Gnostiker) bei ihrer Verachtung des Uebersinnlichen nicht einmal einen Begriff desselben haben, außer in bloßen Worten. Denn wie sollte die Behauptung fromm seyn, daß die Vorsehung sich auf das, was hier ist, oder auf irgend etwas in demselben nicht erstrecke? Oder wie stimmen sie dabei mit sich selbst überein? Denn sie sagen, die Vorsehung beziehe sich nur auf sie. Soll dieß heißen, sofern sie dort waren, oder sofern sie hier sind? Ist das Erstere, wie kamen sie hieher? Ist das Letztere, warum sind sie noch hier? Oder warum ist Er selbst nicht hier? Denn woher kann er wissen, daß sie hier sind, und daß sie, indem sie hier sind, ihn nicht vergessen haben, und schlecht geworden sind? Kennet er aber die, die nicht schlecht geworden sind, so muß er auch die kennen, die es geworden sind, um sie von diesen zu unterscheiden. Er ist daher allen zugegen, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch seyn mag. Die Welt hat also Theil an ihm. Ist er aber ferne von der Welt, so ist er auch von euch fern, und ihr könnet nichts über ihn, und über das, was nach ihm ist, sagen: sondern, mag es nun für euch eine Vorsehung von oben herab geben, oder für etwas, was ihr wolt, so ist diese Welt Gegenstand der Vorsehung, und sie kann nicht von Gott getrennt seyn, oder jemals getrennt werden, da sich die Vorsehung und Gemeinschaft weit mehr auf das Ganze, als auf die Theile bezieht, und noch weit mehr auf jene Seele (die Weltseele), wie das Seyn, zumal das vernünftige Seyn der Welt beweist.“ Vgl. e, 16. 17. Kurz zusammengefaßt sind die Hauptsätze, auf welche Plotins Argumentation gegen die gnostische Weltansicht zu-

re Principien als diese drei seyn, so frage sich, welches noch ausser ihnen seyn möchten? Ein einfaches und höheres Princip, als das Princip des Ganzen, es nicht. Denn zwischen Potenz (*δύναμις*) und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*), könne man hier nicht unterscheiden, da Unterscheidung auf das, was bloße Thätigkeit und materiell sey, keine Anwendung finde. Aber auch von folgenden Principien könne diese Unterscheidung nicht, da man sich nicht denken könne, daß die eine Intelligenz eine ruhende, die andere eine sich bewegende sey.

denn in Beziehung auf die Intelligenz Ruhe und Bewegung und Hervorgehen (*προπορεῖν*) seyn soll, oder Thätigkeit und dann wieder Wirkung? Die Intelligenz immer, wie sie sey. Ihre Thätigkeit sey eine immaterielle (*νοῦς αἰὲν ὡσαύτως ἐν ἐνεργείᾳ κείμενος ἐστῶση*), Bewegung zu ihr und um sie komme schon der Seele Auch die Vernunft (*λόγος*), die von ihr in die Seele gehe, und die Seele intelligent mache, setze kein anderes Princip zwischen die Intelligenz und die Seele. So wenig könne man von mehreren Intelligenzen dessen reden, weil die eine zwar Intelligenz, die andere selbstbewußte Intelligenz sey (*νοεῖ ὅτι νοεῖ*). Plotin zeigt im Folgenden, daß beides nicht getrennt werden könne, daß es zum Wesen der Intelligenz gehöre, ihrer Thätigkeit sich bewußt zu seyn. Was aber den Logos betreffe, welchen man zwischen die Intelligenz und die Seele setze, so beraube man die Seele der Intelligenz, wenn sie den Logos nicht von der Intelligenz, sondern von einem andern stehenden Princip empfangen haben soll. Sie habe ja dann nur ein Bild des Logos haben, und nicht den Logos selbst, und die Intelligenz nicht kennen, überseht nicht intelligent seyn. Deswegen nun, sagt Plotin (2.), dürfe man nicht mehrere Principien annehmen, und sie überflüssige Vorstellungen mit ihnen verbinden, son-

dort ist, wenn sie es aber vergaß, wie konnte sie die Welt schaffen? Denn wie kann sie schöpferisch wirken, außer vermöge dessen, was sie dort gesehen hat? Hat sie aber mit dem Bewußtseyn dessen, was dort ist, schöpferisch gewirkt, so ist sie überhaupt nicht gefallen. Sie befindet sich nicht in einem Zustand der Verdunklung, sondern richtet sich vielmehr zu dem hin, was dort ist, um nicht dunkel zu sehen. Wie hätte sie denn, wenn ihr auch nur ein schwaches Bewußtseyn blieb, nicht zurückkehren sollen? Und was sollte sie von der Schöpfung der Welt für sich erwartet haben? Lächerlich ist doch zu sagen, sie habe die Welt geschaffen, damit sie geehrt würde. Man trägt dabei auf sie über, was bei denen stattfindet, die hier Bildnisse verfertigen. Wenn sie erst auf den Gedanken kam, die Welt zu schaffen, und das Schaffen nicht zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Macht zu schaffen voraussetzt, wie kann sie die Welt geschaffen haben? Wird sie sie nicht auch zerstören? Bereut sie schon jetzt die Schöpfung, was zögert sie noch? Wenn sie sie aber noch nicht bereut, vielleicht weil sie schon daran gewöhnt, und durch die Länge der Zeit vertrauter mit ihr geworden ist, wenn sie erst die einzelnen Seelen abwarten will, so sollte sie sie doch nicht mehr zur Geburt zurückkehren lassen, da sie ja schon bei ihrer frühern Geburt die Uebel, die hier sind, erfahren haben, und deswegen schon die Welt verlassen haben.“ — Die größte Absurdität, wenn man es anders eine Absurdität nennen könne, nennt Plotin (c. 10.) die Lehre der Gnostiker, daß die Seele, wie sie sagen, unterwärts gesunken sey, und eine gewisse Weisheit (*σοφία τῶν κάτω*). „Es sey nun, daß sie sagen, die Seele habe den Anfang des Sinkens gemacht, oder eines solchen Sinkens Ursache sey die Weisheit gewesen, oder daß sie beide für Eins und dasselbe gehalten wissen wollen, so behaupten sie auch, die andern Seelen seyen mit herabgekommen, und

Handschriften gegeben wird. Neben der schon erwähnten: Gegen die Gnostiker, hat es auch diese: Gegen diejenigen, welche behaupten, böse sey der Weltbaumeister, und die Welt sey böse (*πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας*). Die letztere ist hennach mit der erstern gleichbedeutend, und die Hauptsache, um deren Untersuchung es dem Plotin, den Gnostikern gegenüber, zu thun ist, ist ebendadurch ausgedrückt. Die Hauptstelle, in welcher Plotin seine, der gnostischen entgegen gesetzte, Weltansicht ausspricht, ist c. 8.: „Fragt man, warum die Welt geschaffen ist, so kann man ebenso gut fragen, warum die Seele ist, und warum sie der Welterschöpfer geschaffen hat? So können nur die fragen, die sich einen Anfang des Ewigen denken wollen, und wenn sie sich dann einbilden, der Welterschöpfer sey ein anderer geworden, glauben sie die Ursache der Welterschöpfung gefunden zu haben. Man muß sie daher belehren, wenn sie anders einer Belehrung fähig sind, wie es sich mit der Natur dieser Dinge verhält, damit sie aufhören, wie sie sehr gewohnt sind, zu schmähen, was sie in Ehren halten und mit religiöser Scheue verehren sollten. Kann doch die Ordnung der Welt niemand mit Recht tadeln, da sie vor allem die Größe der intelligibeln Welt offenbart. Ihr Leben ist ein zusammenhängendes, ausdrucksvolles, mannigfaltiges, überall verbreitetes, das eine unendliche Weisheit offenbart, wie sollte man sie nicht ein lebendiges und schönes Bild der intelligibeln Götter nennen? Wenn sie als Nachbild nicht dasselbe mit dem Urbild ist, so ist dieß ganz natürlich, sonst wäre sie ja nicht ein bloßes Nachbild. Daß sie aber ein ganz ungleichartiges Nachbild ist, ist eine Sache. Denn nichts fehlt ihr, um so viel möglich ein schönes natürliches Bild zu seyn. Nothwendig muß es doch ein Nachbild geben, aber nicht in Folge einer Reflexion und künstlerischen Veranstaltung, sondern weil das Intelli-

nicht von dem, was hier ist, sondern, was hier ist, ist von der Seele abhängig, und so muß die Vernunft die Welt auf das erste Princip zurückführen. Soll aber die Materie die Ursache des Bösen seyn, so fragt sich, woher kommt die Materie? Sie sagen nemlich, die Seele die unterwärts sank, sah die schon vorhandene Finsterniß, und erlenschte sie. Woher ist nun die Finsterniß entstanden? Wenn sie sagen, sie habe sie dadurch hervorgebracht, daß sie unterwärts sank, so war ja offenbar das noch nicht vorhanden, wohin sie hinabsank. Und nicht die Finsterniß ist die Ursache des Sinkens, sondern die Natur der Seele selbst, das heißt aber nichts anders, als auf die ursprüngliche Nothwendigkeit zurückgehen, so daß die Ursache im Ersten selbst liegt.“ — Wie diese Einwendungen die Ansicht, daß es überhaupt keine Schöpfung der Welt gebe, zu ihrer Voraussetzung haben, werden wir später noch sehen.

Was endlich noch den vierten der obigen Punkte, des Verhältniß der Gnostiker zum Platonismus, und die Ansprüche und sittlichen Grundsätze, mit welchen sie im praktischen Leben auftraten, betrifft, so geht schon aus dem Bisherigen hervor, wie vieles auch in dieser Beziehung Plotin an den Gnostikern zu tadeln fand. Weil sie von der alterthümlichen Weisheit der Griechen nichts verstehen, sagt Plotin (c. 6.) gegen den Pseudoplatonismus der Gnostiker, haben sie, um ihre eigene Secte zu constituiren, allerlei neues erfunden, das leere Gerede von *ἀποικησεις, ἀντίτυποι, μετάνοιαι*. Was sie neues vorbringen, um eine eigene Philosophie aufzustellen, sey außerhalb der Wahrheit gesagt. Was sie von den Strafen und den Flüssen im Hades, von den Metempsychosen sagen, und die Bervielfältigung des Intelligibeln, wenn sie von dem Seyenden, von dem Nus, von dem andern Demiurg, von der Seele reden, sey aus dem im Timaeus Gesagten genommen, aber sie haben den Plato nicht ver-



haben. Sie haben keinen Begriff von der Weltbeschypfung, ob dichten dem Plato viel Falsches an, und entstellen die Meinungen des Mannes, wie wenn nur sie die intelligible Natur erfaßt hätten, er aber und die andern klugen Männer nicht. — Stimmen sie mit ihm nicht zusammen, so mögen sie es ohne Reid sagen, und nicht dadurch, daß sie die Hellenen mit Hohn und Uebermuth behandeln, sich bei denen, die sie hören, zu empfehlen suchen. Was die Alten über die intelligibeln Dinge gesagt haben, sey viel besser und wissenschaftlicher vorgetragen, und werde von denen, die von dem unter der Menge herumlaufenden Betrüge nicht getäuscht seyen, erkannt werden. Was sie aber zu dem von jenen Erhaltenen hinzugesetzt haben, sey Unpassendes. Sie bringen, indem sie ihnen widersprechen wollen, allerlei Entstehungen und Vernichtungen vor, tadeln das Weltall, machen aus der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper einen Vorwurf, setzen den, der dieses All regiert, herab, identificiren den Demiurg mit der Seele, und schreiben der Seele dieselben leidensvollen Zustände zu, wie den particulären Seelen. — Wie das Verhältniß, in welches sich die Gnostiker zu Plato setzten, nach Plotin eine Folge ihrer Unmaassung und Selbstüberschätzung war, so gehört diese überhaupt zu ihrem eigenthümlichen Character. In dieser Hinsicht bemerkt Plotin (c. 9.), indem er die gnostische Weltanklage durch Hinweisung auf eine, jedem nach seiner sittlichen Würdigkeit sein Loos bestimmende, Gerechtigkeit widerlegt, gegen die Gnostiker: Man müsse streben, so gut als möglich zu werden, und nicht glauben, daß man allein gut werden könne, denn so sey man gerade noch nicht gut. Man müsse glauben, daß auch andere Menschen gut werden können, daß die Dämonen gut sind, noch weit mehr aber die Götter, die in dieser Welt sind, und nach ihrer klugen, am meisten aber die Führer dieses Alls, und

dort ist, wenn sie es aber vergaß, wie konnte sie die Welt schaffen? Denn wie kann sie schöpferisch wirken, außer vermöge dessen, was sie dort gesehen hat? Hat sie aber mit dem Bewußtseyn dessen, was dort ist, schöpferisch gewirkt, so ist sie überhaupt nicht gefallen. Sie befindet sich nicht in einem Zustand der Verdunklung, sondern richtet sich vielmehr zu dem hin, was dort ist, um nicht dunkel zu sehen. Wie hätte sie denn, wenn ihr auch nur ein schwaches Bewußtseyn blieb, nicht zurückkehren sollen? Und was sollte sie von der Schöpfung der Welt für sich erwartet haben? Lächerlich ist doch zu sagen, sie habe die Welt geschaffen, damit sie geehrt würde. Man trägt dabei auf sie über, was bei denen stattfindet, die hier Bildnisse verfertigen. Wenn sie erst auf den Gedanken kam, die Welt zu schaffen, und das Schaffen nicht zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Macht zu schaffen voraussetzt, wie kann sie die Welt geschaffen haben? Wird sie sie nicht auch zerstören? Bereut sie schon jetzt die Schöpfung, was zögert sie noch? Wenn sie sie aber noch nicht bereut, vielleicht weil sie schon daran gewöhnt, und durch die Länge der Zeit vertrauter mit ihr geworden ist, wenn sie erst die einzelnen Seelen abwarten will, so sollte sie sie doch nicht mehr zur Geburt zurückkehren lassen, da sie ja schon bei ihrer frühern Geburt die Uebel, die hier sind, erfahren haben, und deswegen schon die Welt verlassen haben.“ — Die größte Absurdität, wenn man es anders eine Absurdität nennen könne, nennt Plotin (c. 10.) die Lehre der Gnostiker, daß die Seele, wie sie sagen, unterwärts gesunken sey, und eine gewisse Weisheit (*σοφία τρυφή*). „Es sey nun, daß sie sagen, die Seele habe den Anfang des Sinkens gemacht, oder eines solchen Sinkens Ursache sey die Weisheit gewesen, oder daß sie beide für Eins und dasselbe gehalten wissen wollen, so behaupten sie auch, die andern Seelen seyen mit herabgekommen, und

en Glieder der Weisheit, und gehen in Körper ein, in die der Menschen. Von jener Seele aber, um des willen sie diese herabkommen lassen, sagen sie auch aber, sie sey nicht herabgekommen, denn sie sey nicht herwärts gesunken, sondern habe nur einen Lichtstrahl das Dunkel fallen lassen, woraus ein Bild in der Materie entstanden sey. Und indem sie nun hier ein Bild dem Bilde entstehen lassen, durch die Materie, oder eine materielle Qualität (*δι' ὑλης, ἢ ὑλότητος*), oder, wie sie es sonst nennen, indem sie bald dieß, bald jenes, und sich vieler anderer Namen zur Verdunklung bedienen, was sie sagen, bedienen, bringen sie so ihren sogenannten Demiurg hervor, von welchem sie, als einem der Mutter abgefallenen, wie sie ihn darstellen, die Welt ableiten, als das äußerste Nachbild. Wenn sie nun nicht herabkam, sondern das Dunkel erleuchtete, wie kann es Recht gesagt werden, daß sie herabgesunken sey? Gießt sie ihr etwas aus, wie ein Licht, so kann man nicht sagen, sie sey herabgesunken, es müßte denn nur etwas unangelegen seyn, welchem sie sich örtlich näherte, um es der Nähe zu erleuchten. Wenn sie aber, bei sich bleibend, Licht verbreitete, ohne etwas besonderes zu thun, warum ging das Licht nur von ihr aus, und nicht von jenigen, was mächtiger als sie ist? — Untersucht man die Erleuchtung der Finsterniß durch das Licht, so werden die wahren Ursachen der Welt eingestehen müssen. Denn zu diese Erleuchtung, wenn sie nicht schlechthin nothwendig war? Die Nothwendigkeit ist entweder eine natürliche, oder widernatürliche. Ist sie eine natürliche, so muß sie immer gewesen seyn, ist sie gegen die Natur, so wird das Widernatürliche in dem Uebersinnlichen seinen Grund haben, und das Böse war schon vor dieser Welt, nicht die Welt ist die Ursache des Bösen, sondern das Böse hier ist, ist von dort abhängig, und die Seele ist

keit des Lebens dem Gelächter preisgegeben, damit es nichts gutes mehr zu seyn scheine. Sie hat die Einfalt aufgehoben, und die den Sitten eingepflanzte Gerechtigkeit, die durch Vernunft und Uebung zur Vollendung kommt, und überhaupt alles, wodurch der Mensch tugendhaft wird, so daß ihnen nichts bleibt, als die Lust und eigenes Selbst, und ihre Abgezogenheit von der Gemeinschaft mit andern Menschen, und die Rücksicht auf den bloßen Nutzen, wenn nicht etwa einer von Natur besser ist als diese Lehre. Denn was man sonst für schön und gut gilt, gilt ihnen nicht dafür, sondern etwas anderes, wozu sie nachstreben. Und doch sollten sie als Wissende auf jenem streben, und in ihrem Streben dieses erste, das aus der göttlichen Natur kommt, im rechten Stand zu erhalten suchen. Denn gut ist, auf die göttliche Natur zu achten, wer aber an der, die körperliche Lust verachtet, die Tugend keinen Theil hat, auf den kann auch das Göttliche durchaus keinen Eindruck machen. Den Beweis davon geben sie selbst dadurch, daß von Tugend bei gar nicht die Rede ist; die Lehre von der Tugend ist bei ihnen ganz, und sie sagen weder, was sie ist, noch wie viel zu ihr gehört, noch wie viel schönes in deren Lehren der Alten hierüber enthalten ist, aus denen man schöpfen und erwerben kann, noch wie die Seele gereinigt wird. Denn nicht das Sagen: „Auf Gott (βλέπε πρὸς θεόν)“, kann etwas Erhabenes bewirken, wenn du nicht lehrest, wie du den Gott schauen willst. Denn, was hindert, könnte einer zu schauen, und doch keiner Lust sich zu enthalten, den Zorn nicht zu bändigen, im Gedächtniß zu behalten, den Namen Gott, aber gefangen von allen Leidenschaften nicht versuchend, eine derselben auszustoßen? Nein, die Tugend, die zur Vollendung vorwärts schreitet, und mit Besonnenheit in die Seele einwohnt, zeigt uns

nade so, wie wenn zwei dasselbe schöne Haus bewohnen, der eine aber die Einrichtung und den Baumeister tadelt, nichts desto weniger jedoch in demselben bleibe, der andere aber nicht tadelt, sondern behauptete, daß der Baumeister alles mit der größten Kunst gemacht habe, und die Zeit abwartete, wo er es zu verlassen hat, weil er nun keine Wohnung mehr nöthig hat. Jener erstere aber würde weiser, und zum Verlassen bereitwilliger zu seyn glauben, weil er zu sagen weiß, daß die Wände des Hauses aus leblosen Steinen und Balken bestehen, und daß ihm so vieles fehlt, die wahre Wohnung zu seyn, ohne zu bedenken, daß den Unterschied das Nichtertragen des Nothwendigen ausmacht, da ja doch auch der nicht mit Unmuth hinweggehen wird, der die Schönheit der Steine mit Ruhe liebt. So lange man einen Körper hat, muß man in den Häusern bleiben, die von der lieben Schwester Seele bereitet worden sind, die Macht genug hat, ohne Mühe schmerzhaft zu wirken.“ — Welchen nachtheiligen Einfluß auf das sittliche Leben die gnostische Weltansicht habe, rügt Plotin in den ernstesten Worten (c. 15.): „Am wenigsten dürfen wir vergessen, welchen Einfluß diese Reden auf die Seelen derer haben, die sie hören, und sich durch sie zur Betrachtung der Welt und alles dessen, was in der Welt ist, bewegen lassen. Es gibt eine doppelte Ansicht über das höchste Gut. Die eine setzt es in die körperliche Lust, die andere in das Schöne und in die Tugend, bei welcher das Streben von Gott ausgeht, und zu Gott zurückführt. Epikur konnte, nachdem er die Vorsehung aufgehoben hatte, nichts übrig bleiben, als die Vorschrift, der Lust und dem Vergnügen zu folgen. Die Lehre dieser (der Gnostiker) aber tadelt mit noch jugendlicherem Uebermuth den Herrn der Vorsehung, und die Vorsehung selbst. Sie hat alle Gesetze, die hier gelten sollen, in Unehre gebracht, und die zu jeder Zeit anerkannte Tugend und Sittliche-

zusammengestellt, um zu erweisen, daß das Buch alt und neu sey, geschmiedet von denen, die die Häresie Stande gebracht, um glauben zu machen, es seyen alten Zoroastres Lehren, die sie selber sich vorgenommen in Achtung zu bringen.“ Diese Stelle scheint allerdings beim ersten Anblick ein nicht unwillkommenes Licht zu geben, weßwegen Creuzer in der genannten Abhandlung hauptsächlich auch mit dieser Stelle beschäftigt hat. Creuzer glaubt in der für die Geschichte der Philosophie und der christlichen Kirche so wichtigen Erzählung, die sie enthält, befriedigenden Aufschluß über die Frage zu finden, welche Bewegungsgründe den Plotin zur Abfassung dieses Buchs bestimmt, und was den Porphyrius berechtigte, demselben den Titel: „Gegen die Gnostiker,“ zu geben. Diese gute Meinung von dieser Stelle kann ich aus dem einfachen Grunde nicht theilen, weil ich, solange wir mit Creuzer selbst unsere völlige Unwissenheit über alle hier vorkommende Namen gestehen müssen, nicht sehe, welche befriedigende Auskunft sie uns geben kann. Das einzige Datum, das wir mit Sicherheit aus ihr erheben können, ist nur dieß, daß die sogenannten zoroastrischen Offenbarungen von Osten in Umlauf gebracht, von den Neuplatonikern wegen ihrer mit der neuplatonischen Philosophie unvereinlichen Tendenz, als unächt verworfen und nachgewiesen den. Aber gerade von diesem Datum läßt sich keine Andeutung auf die plotinische Schrift machen, da in ihr nichts sich findet, was darauf bezogen werden könnte. In der That besteht die von Porphyrius gegebenen Notiz besteht mehr eben darin, daß sie uns nicht nur die gewöhnliche Auskunft nicht gibt, sondern sogar in der Benützung weit näher liegenden Data, die uns die Vergleichung plotinischen Schrift mit den Berichten der Kirchenhistoriker über die Gnostiker darbietet, irre machen zu wollen scheint, indem wir nun nicht wissen, wie sich dieses Bekannt-

dem Unbekannten verhält. Zwar hat Greuzer, um die von Porphyrius gegebene Notiz nun doch einmal so viel möglich zu benützen, aus der Erwähnung zoroastrischer Offenbarungen, womit sich nach seiner Versicherung jene Secten, welche die plotinische Polemik veranlaßten, getragen zu seyn, den unwidersprechlichen Schluß ziehen zu dürfen glaubt, daß Porphyrius, obschon er in seiner Erzählung von Manichäern nicht ausdrücklich nennt, unter den Gnostikern auch die Anhänger des Manes mitbegriffen habe. Ich beurfunde die Abschwörungseformel, in welcher die römisch-katholischen Kirche über- oder zurücktretenden Manichäern diejenigen, welche den Zaradas (Zoroaster) und Budas, das Christus und Manichäos, und die Sonne ein und dasselbe Wesen nennen, verfluchen mußten. Die hier so leicht sich entgegenstellende Einwendung, wie doch Plotin, der schon im Jahr 270 gestorben, gegen die erst gegen das Jahr 280 aufgetretenen Manichäer schreiben konnte, wird durch die Bemerkung beseitigt, die Lehren, die man Manichäismus nannte, seyen ja schon vor Plotin's Auftreten im römischen Reiche verbreitet gewesen. Es sey nicht wahrscheinlich, daß der so verbreitete Platonismus mit dem Manichäismus unvermischt geblieben, zumal in Alexandria, wo die platonische Philosophie um diese Zeit in ihrer Entwicklung alle Geister in Bewegung gesetzt habe. Wir haben ja bestimmt, daß der Vorläufer des Manichäismus, Scythianus, in Alexandria wohnte, und die Schriften Aristoteles gelesen hatte. Wer sich aber um Aristoteles kümmerte, wie sollte der doch mit Plato ganz unbekannt seyn? So scheinbar aber diese Combinationen so wenig kann ich sie für historisch begründet halten. Wenig auf Scythianus, den Vorläufer Mani's, als historische Person zu bauen sey, habe ich an einem andern Orte ausführlich dargethan<sup>3</sup>). Schon damit fällt

<sup>3</sup>) Manich. Rel. syst. S. 459. f.

die Voraussetzung eines vormanichäischen Manichäi von welchem schon Plotin Kenntniß gehabt habe. Schrift Ploins enthält aber überdieß selbst einige male, die deutlich genug gegen die Voraussetzung sp er habe bei den Gegnern, die er bestreitet, inbe auch an die Manichäer gedacht. Die Manichäer allerdings Naturfeinde, wie Plotin seine Gegner se aber sie waren es nicht durchaus. Ihr Dualismus überall in der sichtbaren Natur Gutes und Böses seyn, und am wenigsten bezog sich ihre Naturfei auf die Sonne, die ihnen vielmehr der Sitz und da hol des Lichtgeistes Christus war (weßwegen in d angeführten Formeln Zaradas, Budas, Christus, chäos und die Sonne ein und dasselbe Wesen gena den) Aber eben die Sonne nennt Plotin in sein mit wiederholt so, daß die Naturverachtung seiner sich auch auf sie erstreckt haben muß<sup>4)</sup>. Wollte r

---

4) Vgl. c. 4. 5: „Welche andere Sonne gibt es d und vor dieser sichtbaren? Ist es nicht ungereimt die einen Körper haben, wie die Menschen, und und Affecte, von ihrer Macht nicht gering denken, das Vermögen zuschreiben, das Intelligible zu von der Sonne aber nicht zugeben wollen, daß steht, und Leiden und Veränderungen weniger un ist, und einen bessern Verstand hat als wir?“ C. 1 können sie auch die Schlechtesten als Brüder begri Sonne aber, und die Himmlischen, Brüder zu ne unrecht halten?“ Alles dieß konnte manichäischen nicht entgegengehalten werden, vollkommen aber pa die Marcioniten, welchen auch Tertullian c. Ma entgegnet: *unicus sol est, o homo, qui mund temperat, et quando non putas, optimus et i cum tibi acrior et infestior, vel etiam sordidi corruptior, rationi tamen suae par est. Eam t*



on geschene Verbindung des Manichäismus  
nismus voraussetzen, der Manichäismus paßt  
zu der Farbe, die Plotin den von ihm bestrit-  
t gibt. Zieht man sich aber zuletzt aus den  
en, in die man sich auf diesem Wege verwei-  
Bemerkung zurück, die Greuzer (a. a. D. S.  
n Worten macht: „auf Namen kommt es  
und will man lieber von einem gnostischen Dua-  
als vom Manichäismus, so habe ich nichts  
ist dieß zwar allerdings der einzige Ausweg,  
bleibt, es ist aber ebendamt zugleich zugege-  
den festen Punct, von welchem man aus-  
en glaubte, als einen unhaltbaren wieder auf-  
endthigt sah. In der That erscheint uns die  
als gegebene Notiz, wir mögen sie betrachten,  
als eine völlig unbrauchbare, und sie kann  
ltnissen hervorgegangen seyn, die dem Por-  
her lagen, als dem Plotin. Es kann kein  
er seyn, daß Plotin keine andere Gnostiker  
dieselben, die uns aus den Schriften der  
wohl bekannt sind. Die Nachrichten, die  
über die Lehren der Gnostiker finden, setzen  
h in Stand, uns die plotinische Polemik zu  
t ohne daß wir den dem Plotin noch ferne  
ieß zu Hülfe zu rufen ndthig haben. Um  
er nachzuweisen, müssen wir auch hier zwis-  
tischen Weltansicht überhaupt, und einzelnen  
ikern aufgestellten Lehren und Vorstellungen  
da sich sogleich die Bemerkung aufdringt,  
3, was Plotin gegen die Gnostiker geltend  
ie verschiedenen Hauptparteien derselben auf

---

*vales, jam nec illius alterius solis, si qui  
lios sustinere potuisses, utique majoris.*

gleiche Weise seine Anwendung findet. Was Plotin über die gnostische Weltansicht überhaupt, wie sie die zweite dem Buche gegebene Ueberschrift: κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι, bezeichnet, bemerkt, gilt in gewissem Sinne von jedem, zur ersten und zweiten Classe gehörenden gnostischen System, da die Trennung des Weltchöpfers von dem höchsten Gott, und der zwischen beiden angenommene große Unterschied, den erstern zu einem höchst unvollkommenen, der Idee des an sich Guten unfähigen Wesen macht, aber doch trifft dieser Vorwurf gerade dasjenige System, das Plotin sonst vor Augen hat, das valentinianische, am wenigsten, und seine Polemik mußte, wenn sie bloß diesem System gälte, in mancher Stelle weit milder lauten. Mit weit größerem Recht kann jenes λέγειν, κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι, oder jenes κατατρέχειν τῆς πλάσεως καὶ κακίζειν τὸ σῶμα, wie Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 26.) dieselbe gnostische Weltansicht bezeichnet, von den Systemen der Ophiten, des Basilides und Saturnin gesagt werden, warum soll aber Plotin bei diesem Hauptvorwurfe nicht ganz besonders auch das marcionitische System vor Augen gehabt haben? Durch kein anderes System wurde die dualistische Weltansicht so allgemein verbreitet, als durch das marcionitische, in keinem trat sie so charakteristisch und schroff hervor, und wenn die Wahrscheinlichkeit der Berücksichtigung des einen oder andern Systems auch mit Rücksicht auf die äussern Verhältnisse zu bestimmen ist, welches andere System konnte dem in Rom lebenden neuplatonischen Philosophen näher liegen, als eben das marcionitische, daß, wie das valentinianische, in Rom seine zahlreichsten Anhänger hatte? Wirklich finden sich daher auch bei Plotin, wie wir voraus mit Recht erwarten, einige Stellen, die nicht nur am natürlichsten auf das marcionitische System bezogen werden, sondern sogar auf sein an-

auch ebenso bezogen werden können. Wenn Plotin, wie  
 seinen Gegnern so oft schuld gibt, von einem καταφρο-  
 νισμῷ κόσμου, καὶ θεῶν, τῶν ἐν αὐτῷ, καὶ τῶν ἄλλων  
 θεῶν (c. 16.), von einem λοιδορεῖν τούτοις (c. 17.),  
 von einem φείγειν τὸ σῶμα πόρρωθεν μισοῦντας (c.  
 18.), einem μισεῖν τὴν τοῦ σώματος φύσιν (c. 17.)  
 spricht, von ihnen sagt, sie seien μεμφόμενοι τῷδε τῷ  
 αὐτῷ, καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰ-  
 τιώμενοι, καὶ τὸν διοικοῦντα τούδε τὸ πᾶν ψέγοντες  
 (c. 6.), von ihrer Lehre: ὁ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτε-  
 ρον τὸν τε προνοίας κύριον, καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν  
 ἐμψάμενος (c. 15.), auf welches System passen alle  
 diese Bezeichnungen besser, als auf das marcionitische, wie  
 genau stimmen sie mit den Ausdrücken zusammen, die na-  
 mentlich Tertullian von demselben gebraucht? Was in  
 der zuletzt genannten Stelle (c. 15.) weiter folgt: καὶ πάν-  
 τας τοὺς νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας (ὁ λόγος οὗ-  
 τος) καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνευ-  
 ρημενὴν, τό τε σωφρονεῖν, τοῦτο ἐν γέλῳι θέμενος,  
 ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὁφθεῖη ὑπαρχόν, ἀ-  
 νεῖλε τό τε σωφρονεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς ἡθελσι σύμφυτον  
 δικαιοσύνην, τὴν τελουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως,  
 bezieht sich zwar nach dem Zusammenhang zunächst auf  
 solche Gnostiker, die aus dem gnostischen Antinomismus  
 einen moralischen Indifferentismus (das δεῖν παραχρη-  
 σθαι τῇ σαρκί, Clem. Strom III, 1.) ableiteten, aber es  
 kann dabei (wie Plotin überhaupt die verwandten Erschei-  
 nungen soviel möglich zusammenfaßt), zugleich auch an  
 den marcionitischen Antinomismus, und an die demselben  
 eigene Geringschätzung der δικαιοσύνη gedacht werden.  
 Insbesondere möchte auch in der Stelle (c. 4. : ποτέ δὲ  
 καὶ φθερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνων, τί ἀναμένει; eine  
 Beziehung auf die Lehre Marcions, wie sie wenigstens  
 von einigen seiner Schüler modificirt wurde, kaum zu ver-

gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anderes zu sein, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφή* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem φόβος, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen Sophia gesprochen hat, setzt er hinzu (I. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα*<sup>6)</sup>. Von *μετάνοια* in der Mehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφή* auch der obern Sophia zugeschrieben wurde (Iren. I. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πτερορρόνησασα ψυχὴ* sagt, einem von ihr begangenen *σιγᾶλμα*, einem *ἐπιλαλήσθαι τῶν ἐκεί*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχῇν, καὶ σοφίαν τινὰ*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχᾶι*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργός*, welcher, als *εἰδῶλον εἰδώλου*, als Abbild der Sophia=Achamoth, die selbst ein Bild der höhern Sophia ist, und als *ἀποστάς τῆς μητρὸς*, ἐπ' ἔσχατα εἰδῶλων die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἰδῶλον* geben, und die selbst nur ein *εἰδῶλον ὑλικόν* sei. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ' ἑκάστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatische Seelen aus der Welt in das Pleroma

---

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμήσαι (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός*, und das nachfolgende S. 5.: *δοδεΐσασαν οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγεις ὑπερκύψασαν ἐπὶ ἰκασίαν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός*.

gelaugt wären, hat Kreuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin: (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: τί γὰρ ἂν ταυτῇ καὶ λογιζέσθαι γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι (ἡ ψυχῇ); γαλοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῶτο (vergl. c. 10. πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῶτο;), in diesen letztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurück. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinianische Stelle (τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνης; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὑπόματος αὐτοῦ) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus I. 1, 2. (τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ) 5, 2. (τὴν ἐνθύμησιν βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιημέναι αὐτῶν) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione [bei der Schöpfung] per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (οὗτοι [die höchsten männlichen Neonen] τὴν προσωνομίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποιήσαντο). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Was-

gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anderes zu sein, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφή* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem φόβος, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen *Σοφία* gesprochen hat, setzt er hinzu (I. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα*<sup>6)</sup>. Von *μετάνοια* in der Wehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφή* auch der obern *Σοφία* zugeschrieben wurde (Iren. I. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πτερορρύησασα ψυχὴ* sagt, einem von ihr begangenen *σφάλμα*, einem *ἐπιλελησθαι τῶν ἐκεῖ*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχῇν, καὶ σοφίαν τινά*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχαί*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργός*, welcher, als *εἰδῶλον εἰδῶλου*, als Abbild der *Σοφία=Uchamoth*, die selbst ein Bild der höhern *Σοφία* ist, und als *ἀποστάς τῆς μητρὸς*, ἐπ' ἔσχατα εἰδῶλων die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἰδῶλον* geben, und die selbst nur ein *εἰδῶλον ὑλικόν* sei. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ' ἑκάστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatische Seelen aus der Welt in das *Πleroma*

---

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμησαι* (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός, und das nachfolgende S. 5.: *διωδείσαντες οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγισ ὑπερκύψαντες ἐπὶ ἰκεσίαν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός*.

gelaugt wären, hat Kreuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin: (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: *τί γὰρ ἂν ἐαυτῇ καὶ λογιζέτο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι (ἡ ψυχῇ); γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῶτο* (vergl. c. 10. *πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῶτο;*), in diesen letztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurück. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinianische Stelle (*τις οὖν αἰτία τῆς εἰκόνης; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρασχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ*) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus I. 1, 2. (*τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουληθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ*) 5, 2. (*τὴν ἐνθύμησιν βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιημέναι αὐτῶν*) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicunt honorasse Pleroma in conditione [bei der Schöpfung] per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (*οὗτοι [die höchsten männlichen Aeonen] τὴν προσωφυμίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποιήσαντο*). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Ba-

zeigt worden, daß die Verschiedenheit in manchen Punkten nicht für so bedeutend und wesentlich gehalten werden kann, als beim ersten Anblick zu seyn scheint, und je entschiedener gerade das von Plotin zum Hauptgegenstand der Polemik gemachte gnostische System, das valentinianische, ein platonisches Element in sich hat, desto mehr kommt darauf an, sowohl das Gemeinsame als das Divergirende genau ins Auge zu fassen. Gehen wir auf die ursprüngliche platonische Grundanschauung zurück, so ist es die Ansicht, daß sich die intelligible Welt zur sinnlichen, wie das Urbild zum Nachbild verhält. Hier sehen wir noch die beiden Gegner, Plotin und Valentin, auf demselben Grund und Boden stehen, aber hier liegt dann auch schon der Divergenzpunkt, welcher beide Theile immer weiter von einander trennt. Es ist der Begriff des Bildes, um welchen es sich handelt. Das Bild hat zwei Seiten, nach welchen es betrachtet werden kann, eine positive und negative. Es ist als Bild mit dem Urbild Eins, aber auch wieder als bloßes Bild etwas anderes und vom Urbild verschiedenes. Diese einfache Unterscheidung enthält den Schlüssel zur genetischen Erklärung der ganzen Differenz, die zwischen Plotin und Valentin über das Verhältniß von Gott und Welt stattfindet, indem Plotin die Welt Gott so viel möglich gleichzustellen sucht, während dagegen Valentin, und noch mehr die übrigen hieher gehörenden Gnostiker alles thun, um die Welt von Gott durch die weiteste Kluft zu trennen. Wie sie dieß thun, darf hier nicht erst weiter entwickelt werden. Die Hauptlehren der gnostischen Systeme von der durch die Eöphia in das Pleroma gebrachten Disharmonie, von dem Fall und den Leiden der Eöphia: Achamoth, von dem so tief unter der höhern Welt stehenden Demiurg, ferner von der Materie, als einem selbstständigen Princip, und der in ihr herrschenden Macht des Bösen, der ganze gnostische Dualismus, und was zu demselben gehört, alle diese Leh-



haben die gemeinsame Tendenz, die Welt von Gott so  
möglich zu trennen, und das negative Verhältniß, in  
welches die Welt zu Gott zu setzen ist, in seiner ganzen Strenge  
durchzuführen. Ist die geschaffene sinnliche Welt gleich-  
wohl noch ein Bild der intelligibeln Welt zu nennen, wie  
zuletzt Valentin sie betrachten mußte, so ist sie doch  
kein solches Bild, in welchem die Unähnlichkeit zwischen  
Urbild und Nachbild in ihrer ganzen Weite hervortritt.  
In dieser Ansicht schon in ihrem Princip entgegenzutreten,  
wie sich Plotin sogleich auf einen Standpunct, auf wel-  
chem die Einheit des Bildes mit dem Urbild soviel möglich  
erhalten werden sollte<sup>8)</sup>. Nur soweit soll eine Ver-  
chiedenheit zwischen Urbild und Nachbild seyn, als beide  
sich einandergehen müssen, damit überhaupt nicht bloß Eins,  
sondern auch ein Anderes, ein Zweites neben dem Ersten  
ist, weshalb Plotin immer wieder darauf zurückkommt,  
daß die Schönheit, die Ordnung und das göttliche Gepräge  
des Universums ebensosehr zu bewundern<sup>9)</sup>, als die Gnosti-  
ker die ganze sichtbare Schöpfung geringschätzten und ver-  
achteten. Hieraus erhellt dann auch, wie wenig Plotin  
nicht bloß mit der eigentlich dualistischen Lehre der gnosti-  
schen Systeme, sondern auch mit allen denjenigen, die das  
Universum einer zeitlichen Veränderung unterwarfen, die  
Welt entstehen und vergehen ließen, einverstanden seyn

---

8) Die Grundansicht, von welcher er ausgeht, könnte nicht  
bestimmter und bezeichnender ausgesprochen seyn, als in fol-  
gender Stelle (c. 8.): πῶς οὐκ ἂν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ  
καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι (τοῦ παντός τὴν διοίκησιν);  
εἰ δὲ, μιμούμενον, μὴ ἔστιν ἐκείνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔ-  
χει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον· τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι,  
ψεύδος· οὐδὲν γὰρ παραλίλειπται οἷς οἶον τε ἦν καλὴν εἰκό-  
να φυσικὴν ἔχειν.<sup>1)</sup>

9) Τίς ἂν ἔγνωτο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; c. 4.

konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, daß erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (*οἰονται τραπέντα ἐκ τινος εἰς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι* c. 8.), daß sie von Entstellungen und Verwundungen reden (*ἐναντιοῦσθαι θέλουσι, γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς* c. 6.), wird mit besonderem Nachdruck gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele und einem mit demselben gesetzten Weltanfang ist, so nothwendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit der Welt begründet<sup>10)</sup>. Nach einem Grund und Anfang der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, sondern sie ist so ewig als die intelligible Welt (*ἔστιν αἰεὶ καὶ ὅδε κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ἦ* c. 7.). Weil es ein Erstes gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen des ersten Principes, sofern es das absolut Gute ist, gehört, daß es sich mittheilt. „Gibt es,“ sagt Plotin in dieser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte, wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist. Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was man daher entstanden nennt, ist nicht schlechthin entstan-

---

10) Nur hierin, in der Voraussetzung eines bestimmten Zwecks der Welterschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gnostischen „*ἵνα τιμῶτο*“ seinen Grund.

n, sondern entsteht auch immer, und wird entstehen, auch vergehen wird es nicht, außer sofern es in ein anderes vergehen kann. Was aber nicht ein anderes hat, in das übergehen kann, wird nicht vergehen. Sagt man, es gehe in die Materie über, warum läßt man nicht auch die Materie vergehen? Soll aber auch die Materie vergehen, welche Nothwendigkeit war vorhanden, daß sie entstand? Sagt man, es sey nothwendig, daß sie einst folge, so ist es auch jetzt nothwendig, soll sie aber allein zurückgelassen werden, so müßte das Göttliche nicht überall, sondern an einem abgesonderten Orte seyn, und wie durch eine Mauer eingeschlossen. Ist nun aber dieß nicht möglich, so muß sie auch stets erleuchtet werden, von dem Lichte, das die Seele, wie sie es selbst empfangen hat, auch weiter verbreitet und mittheilt, so daß, was hier ist, von diesem Lichte stets zusammengehalten und genährt wird, und das Leben genießt, soweit es vermag, wie von einem irgendwo in der Mitte liegenden Feuer alles erwärmt wird, obgleich das Feuer etwas begrenztes ist.“ Gibt es nun nach dieser Ansicht keine Wertschöpfung, sofern man sich mit derselben auch einen bestimmten Weltanfang denkt, ist das Seyn der Welt zugleich mit dem Seyn Gottes gesetzt, und ihr ewiges Bestehen in Gott, in dem Wesen Gottes selbst, begründet, so kann in diesem System auch von keinem Fall der Seele die Rede seyn, keinem Act, keiner Veränderung irgend einer Art, wie die Gnostiker annahmen, um die Welt von Gott, die sinnliche Welt von der übersinnlichen, durch einen so viel möglich unheilbaren Riß getrennt werden zu lassen <sup>11)</sup>). Auf der andern Seite kann aber

---

11) Die Idee des Falls der Seele liegt ebenso gut in der platonischen Philosophie als die entgegengesetzte Ansicht, wie das Verhältniß beweist, in welchem der Phädrus Plato's zum Timäus steht. Während aber das christliche Interesse

konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, daß erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (*οἶονταί τραπεύοντα ἐκ τι-  
νος εἰς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας  
γεγονέναι* c. 8.), daß sie von Entstellungen und Vernich-  
tungen reden (*ἐναντιοῦσθαι θάλλονσι, γένεσις καὶ φθό-  
ρος εἰσάγοντας πανταλὰς* c. 8.), wird mit besonderem  
Nachdruck gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher  
den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele  
und einem mit demselben gesetzten Weltanfang ist, so noth-  
wendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit  
der Welt begründet<sup>10)</sup>. Nach einem Grund und Anfang  
der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt  
hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, son-  
dern sie ist so ewig als die intelligible Welt (*εἶναι ἀσὶ καὶ  
ὁδε κόσμος, ἕως ἂν ἔχειναι ᾗ* c. 7.). Weil es ein Erstes  
gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen  
des ersten Principis, sofern es das absolut Gute ist, ge-  
hört, daß es sich mittheilt. „Gibt es,“ sagt Plotin in die-  
ser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte,  
wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts  
an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen  
selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das  
Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und  
die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten  
Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist.  
Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine  
auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern  
entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was  
man daher entstanden nennt, ist nicht schlechthin entstan-

10) Nur hierin, in der Voraussetzung eines bestimmten Zwecks  
der Welterschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gno-  
stischen „ἐκ τιμῶν“ seinen Grund.

wird (c. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurück, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (*τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πᾶντος*, nemlich *τὸ χεῖρον αὐτῆς καθέλκυσθαι συμβιβάσασθαι τὸ μίον*), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb, wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmückt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen.“ Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein *πᾶντος* zu, daß sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehört, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache hievon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als dem höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

doch auch das plotinische System der Anerkennung des zwischen Gott und der Welt, der überfinnlichen und der sinnlichen Welt, bestehenden Gegensatzes sich nicht soweit einzuziehen, daß es sich nicht genöthigt sehen sollte, das Princip dieses Gegensatzes näher zu fixiren. Dieser Gegensatz hat zwar im Allgemeinen darin seinen Grund, daß das Zweite nicht das Erste, das Nachfolgende nicht das Vorangehende seyn kann, aber es dringt sich doch immer wieder die Frage auf, auf welchem Punct und in welchem Princip dieser Gegensatz zuerst in seiner ganzen Bedeutung hervortritt. Deßwegen sehen wir Plotin, so nachdrücklich er die gnostische Idee eines Falls der Seele zurückweist, doch wieder mit den Gnostikern darin zusammenstimmen, daß er das eigentliche Princip dieses Gegensatzes in die Seele setzt, wie er selbst in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausdrücklich hervorzuheben nicht unterläßt. „Die Intelligenz,“

---

mehr jener Idee zuführte, schien es dagegen im Interesse des Platonismus zu liegen, sie soviel möglich zurückzuweisen. Das Christenthum, das nicht von der Idee des Absoluten ausgeht, sondern sich sogleich in den Mittelpunkt des sittlich religiösen Bewußtseyns des Menschen hineinstellt, kann eben-  
deßwegen nie ohne das Bewußtseyn eines, den Menschen von Gott trennenden, Zwiespalts seyn. Einen merkwürdigen Gegensatz bildet daher zum plotinischen System das ebenfalls platonisirende, aber ganz auf die Idee des Falls der Seele gebaute System des Origenes. Ja es läßt sich sogar die eigenthümliche Gestaltung, die die platonische Philosophie durch Plotin und die Neuplatoniker erhielt, das immanente Verhältniß, in welche die Welt zu Gott von ihnen gesetzt wurde, nur aus der Opposition erklären, mit welcher die damalige Philosophie dem Einfluß entgegenzutreten zu müssen glaubte, welchen das Christenthum, insbesondere auch in den gnostischen Systemen, auf den Geist der Zeit auszuüben begann.

wird (c. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurück, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (*τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάντος, nemlich τὸ χεῖρον αὐτῆς κατελχυσθεῖν συνελκίσασθαι τὸ κίον*), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb, wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmückt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen.“ Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein *πάντος* zu, daß sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehört, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache davon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als in höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

systeme einen andern Organismus erhalten, als ein System, das eine entgegengesetzte Tendenz hat. Diese Verschiedenheit wird aber noch größer, wenn jene Systeme der Vervielfältigung der Principien, zu welchen sie ihrer Natur nach genöthigt sind, sich zugleich mit freiem Triebe und aus eigener Neigung hingeben, so daß es ebendeshwegen in der eigenthümlichen Form ihrer Darstellung gebührt, die Form, um welche sie sich bewegen, zu personificiren, und als eigene selbstständige Wesen hinzustellen, wie dieß insbesondere der Character des valentinianischen Systems ist. Einem solchen Hange zur mythischen Personification, einer Vervielfältigung der Principien, bei welcher das Uebergewicht der äußern unwesentlichen Form der Bestimmtheit des Begriffs nachtheilig zu werden droht, widersezte sich das plotin'sche System, vermöge seiner strengern philosophischen Haltung. Bei allem diesem bleibt aber die innere und wesentliche Verwandtschaft dieser beiden Systeme groß, daß sich uns in dem plotin'schen vielmehr nur dieselbe Grundform, die den Character des valentinianischen Systems ausmacht, in einer reinern und einfacheren Gestalt darstellt. Als diejenige Form der Gnosis, in welcher der Platonismus das bei weitem überwiegende Element ist, mußten wir ja schon früher das valentinianische System characterisiren. Derselbe Platonismus erscheint nun bei Plotin frei von allen jenen Modificationen, die ihm die Gnosis durch jüdische und christliche Elemente gegeben hat, und so ausgebildet, wie es die, dem heidnischen Standpunct eigenthümliche, reinphilosophische, von keinem jüdischen und christlichen Interesse berührte, Speculation mit sich bringt. Sehen wir schon in dem valentinianischen System, mehr als in einem andern gnostischen das jüdische und christliche Element dem heidnischen gleichgestellt, und sogar untergeordnet, so trat nun dieses bei Plotin in seiner ausschließlichen Herrschaft hervor, und



bei den Gnostikern das vom Absoluten sich löstren-  
 Endliche, um sich in seiner eigenen scheinbaren  
 Ländigkeit zu ergreifen, auch einen zeitlichen Anfang  
 ist es bei Plotin nur das der Substanz anhängende,  
 gleich ewige Accidens.

Es kann demnach die Differenz, die wir hier unter-  
 für keine fundamentale, auf einem Gegensatz wes-  
 verschiedener Principien beruhende gehalten werden.  
 en Systemen, welche, wie das plotinische und va-  
 anische, in so vielen Beziehungen übereinstimmen,  
 gemeinsamen platonischen Grundtypus, in den Prinz-  
 die sie aufstellen, in der Ansicht von dem Verhält-  
 r sinnlichen und übersinnlichen Welt, in der Lehre  
 r Materie und dem Bösen u. s. w., ist keine größere  
 iedenheit, als zwischen den einzelnen gnostischen Sys-  
 selbst, ja zum Theil sogar nicht einmal eine ebenso

Die dualistische Richtung, durch welche sich die  
 chen Systeme von dem plotinischen unterscheiden, hat  
 Hauptgrund in dem jüdischen und christlichen Ele-

das diese Systeme in sich aufgenommen haben.  
 Es zum Character des Judenthums gehört, die Welt  
 lott zu trennen, sie ausserhalb des göttlichen Wesens  
 n, und sie daher als eine gewordene und geschaffene  
 achten, so hat auch die dem Christenthum eigenthüm-  
 Idee der Erlösung, wenn sie in ihrer wahren Bedeu-  
 festgehalten werden soll, die Auerkennung eines zwis-  
 Gott und dem Menschen bestehenden Gegensatzes und  
 valts, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten,  
 er nothwendigen Voraussetzung. Je weiter auf diese  
 Gott und Welt auseinandergehen, desto größer muß  
 hl der Wesen und Potenzen werden, die als Mittel-  
 eingeschoben werden, um theils die in der Idee des  
 ms liegende Trennung zu realisiren, theils die Ein-  
 niederherzustellen. Schon dadurch mußten solche Sys-

christlichen Polemik gegen denselben, zu welcher wir nun ein-  
 nun wenden, wieder begegnen. So feindselig die Gnostiker  
 lautet, so scharf der Gegensatz zu seyn scheint, bietet der  
 sticismus. bietet der ihn bestreitenden Lehre doch auch  
 wieder eine Seite dar, auf welcher sie sich mit ihm befreunden muß.  
 Die christlichen Gegner des Gnosticismus waren vor allen andern die drei  
 mancher Hinsicht, so ausgezeichneten Kirchenlehrer Tertullian und  
 Clemens von Alexandrien. Stein traten gegen den Gnosticismus die beiden  
 ersten auf, zwar so, daß es Irenäus ganz besonders mit den Valentinianern,  
 und den aus demselben Hauptstamme hervorgegangenen Secten,  
 Tertullian mit Marcion und seiner Schule zu thun hat. Clemens von Alexandrien bekämpft zwar  
 gleichfalls die verschiedenen gnostischen Secten mit großem Eifer,  
 aber in ihm sehen wir zugleich die häretische Gnosis zu einer  
 ächt christlichen werden. Dieses mehr oder minder polemische Verhältniß  
 wollen wir nun etwas näher untersuchen, so jedoch, daß wir uns,  
 mit Uebereignung alles dessen, was von den genannten Kirchenlehrern  
 aus der heil. Schrift gegen die Gnostiker geltend gemacht wird,  
 für unsern Zweck aber kein näheres Interesse haben kann,  
 auf die philosophischen Momente ihrer Polemik beschränken,  
 um in dieser Beziehung genauer zu bestimmen, wie sich ihr  
 Standpunkt von dem gnostischen unterschied, und wie sie über  
 die speculativen Fragen, nach deren Lösung die Gnostiker mit  
 so großem Ernst und Heteifer rangen, hinwegzukommen mußten.

Irenäus zeigt sich in dem zweiten Buche seines Werkes  
 gegen die Häretiker, in welchem er sich nach der im ersten  
 Buche gegebenen Darstellung ihrer Lehren vor allem zur  
 philosophischen Widerlegung derselben wendet, als einem sehr  
 gemandten und scharfsinnigen Gegner, und wir sehen hier  
 sogleich die christliche Polemik tiefer eindringen,

von einem ganz andern Standpunkt aus sich erheben, die plotinische. Was Plotin noch mit seinen Gegnern thut, und nur insofern zum Gegenstand seines Streites mit ihnen machen kann, sofern es sich um die Frage handelt, welche Theile mit demselben Rechte dasselbe Princip und dieselbe Auctorität für sich ansprechen können, der Platonismus, oder die Grundansicht, daß die sinnliche Welt zur übersinnlichen sich wie das Nachbild zum Urbild verhalte, ist gerade der Hauptpunct, gegen welchen Irenäus seine heftigen Angriffe in verschiedenen Wendungen richtet. Das Hauptargument, das Irenäus jener Ansicht entgegenstellt, ist die sinnliche und übersinnliche Welt, das Reale und Ideale, stehen in einem solchen Verhältniß zu einander, daß sich auf keine Weise denken läßt, wie das Eine das Andere, das Bild das Nachbild seyn kann. Denn

1. wenn man einmal das Eine in dem Andern sich reflectiren und abbilden läßt, so gibt es nichts Ursprüngliches und Absolutes mehr, bei welchem man stehen bleiben kann<sup>13</sup>).

2. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen, endlichen Welt läßt sich aus der in sich geschlossenen Einheit der Idealwelt nicht erklären<sup>14</sup>).

3. Das Geistige und Ewige ist dem Irdischen und

13) *Si mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit, — in immensum excidet de imaginibus sermo — in immensas imagines imaginum.* II. 7, 5. 16, 1.

14) *Quomodo ea, quae tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia, et repugnantia invicem, et interficientia alia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existant, et nullam habeant differentiam?* II. 7, 3.

Vergänglichlichen so entgegengesetzt, daß das Eine nicht Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann<sup>15)</sup>.

In diesem Argument ist schon mitenthalten, was Jrenäus als ein weiteres Hauptargument gegen dieselbe der Gnostiker geltend machte, und in einer Reihe von Wendungen weiter ausführte: Wollte man auch als bar zugeben, was, wie so eben gezeigt worden ist nicht denken läßt, so kann es doch nur so gedacht werden, daß mit dem Pleroma, oder der übersinnlichen Welt, der Begriff des Absoluten nicht mehr verbunden werden kann, mit dieser Begriff aufgehoben wird. Denn wenn das Endliche das Nachbild des Uebersinnlichen seyn soll, das Uebersinnliche auch das Princip der Endlichkeit enthalten, aber dadurch hört es auf, das Unendliche seyn, und wird selbst ein Endliches. „Betrachtet man daher Jrenäus (II. 8, 1.), „das Untere als den Schatten des Obern, wie es die Gnostiker betrachten, wenn haupten, daß es ein Bild sey, so muß man das auch für Körperlich halten, denn nur das Körperliche einen Schatten machen, mit dem Geistigen aber kann das Verdunkelnde zusammengedacht werden. Gibt man aber auch zu, was nicht möglich ist, daß das Dunkle und Lichte auch einen Schatten hat, so muß der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unendlich seyn, wie das Geistige selbst, oder wenn

---

15) *Unde haec illorum imagines, cum sint illis et in nullo possint eis communicare? Quae et contraria, eorum, quorum sunt contraria, esse possunt exitiosa, imagines vero nullo modo: quodum aqua igni, et rursus lumen tenebris, et ita, nequaquam erunt invicem imagines. Sic quae sunt corruptibilia, et terrena, et compositualium imagines, nisi et ipsa composita et spiritalia. II. 7, 6.*

Die vergänglich und wandelbar seyn soll, so müßte es das Geistige seyn. Wenn aber das Untere der Schattensseite des Obern nur deswegen genannt werden soll, um die große Entfernung des Einen von dem Andern zu zeigen, so fällt dadurch auf das Obere, oder das Licht des Vaters, der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, wie wenn es nicht im Stande wäre, so weit zu reichen, und schwach, das Leere auszufüllen, und den Schatten zu beseitigen, obgleich nichts Hemmendes ihm entgegensteht. Es setzt nun einen Mangel in dem Licht des Pleroma voraus, und es läßt sich nicht mehr denken, ihr Bythos als Pleroma das Absolute<sup>16)</sup>.“ Dieß ist die solchen Systemen gegenüber, wie diese gnostischen sind, immer wieder sich aufdringende Alternative: entweder ist das Absolute, wenn es ein Princip der Endlichkeit oder der Versenkung in sich oder neben sich hat, nicht wahrhaft das Absolute, weil es durch ein solches Princip beschränkt und begrenzt wird, oder wenn es ein solches nicht gibt, so kann auch die reale Welt nicht die Schattenseite der idealen Lichtwelt seyn<sup>17)</sup>.

---

16) *Irrationale est et impium, adinvenire locum, in quo cessat et finem habet, qui est secundum eos Propator et Proarche, et omnium Pater et hujus Pleromatis.* II. 8, 3

17) Eben diese Alternative urgiert Irenäus ganz besonders auch II. 4, 1. f.: *Unde vacuitas* (das *κένωμα* neben dem *πλήρωμα*, der Schatten neben dem Lichtreich)? *Necessitas erit omni modo, et Bythum ipsorum cum Sige vacuo similem esse et reliquos Aeonas, cum sint vacui* (des *κένωμα*) *fratres, vacuum et substantiam habere. Si autem non est unicum, a se natum est, et a se generatum, et sic ejusdem naturae et ejusdem honoris erit vacuum ei, qui est secundum eos, omnium Patri.* Wie bei den Gnostikern so oft ein Bild die Stelle des Beweises vertreten mußte, so bedienten sie sich hier der bildlichen Vergleichung: in *Pleromate*, vel in *his, quae continentur a Patre, facta a*

Nächst diesen, auf das Princip der gnostischen Weltansicht sich beziehenden Einwendungen, konnte einem gnostischen Gegner des Gnosticismus nichts näher liegen, als die Polemik gegen die bei den Gnostikern so gewöhnliche Trennung des Welt schöpfers und des absoluten Gottes. Irenäus fragt auch hier vor allem, wie sich diese Trennung zu der Idee des Absoluten verhalte, ob sie mit derselben vereinbar sey, oder nicht? „Es widerstreitet dem Begriff Gottes,“ entgegnet er (II. 1, 2.), „ein höheres Princip ihm zu stellen, da er selbst das Absolute, das Pleroma ist. Sobald etwas außer Gott ist, ist Gott nicht mehr das alles in sich begreifende Pleroma, er wird zu einem von außen begrenzten und eingeschlossenen Wesen, mag man sich das Pleroma, und was außerhalb des Pleroma ist, als unmittelbar zusammengrenzend denken, oder als getrennt durch einen unendlichen Zwischenraum. In

---

*Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam. Aber wie laut der Bythus, erwidert Irenäus II. 4, 2. zulaßen, in sinu sub maculam fieri? Quod quidem indecibilitatem universo Pleromati afferre inciperet, cum posset ab initio abscindere labem, et eas, quae ab eo initium acceperunt, emissiones, neque in ignorantia, neque in passionibus, neque in labe constitutionem creationis permittere accipere. Qui enim postea emendat labem, et velut maculam emendat labem, multo prius poterat observare, ne quidem initio in suis fieri talem maculam. Vel si initio quidem concessit, quoniam niliter fieri non poterant, quae facta sunt, oportet et semper sic fieri illa. Quae enim initio non possunt emendationem percipere, quemadmodum hanc postea percipient? — Sobald man auch nur einen anerkannten Punkt im Pleroma annehme, folge nothwendig, daß das ganze Pleroma etwas leeres, unformliches, dunkles werde.*

in letztem Falle erhält man ein drittes Princip, das die  
 andern begrenzt und umschließt, und daher größer  
 als beide seyn muß, da es beide gleichsam in seinem Schooße  
 faßt, und so nimmt die Frage über das Begrenzte und  
 Begrenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Princip  
 oben einen Anfang und unten ein Ende, so muß es  
 auch auf den Seiten begrenzt seyn, und mit diesem Begren-  
 zenden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so  
 daß der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben  
 kann. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des  
 Welt schöpfers, hinaus, so kann man mit demselben Grunde,  
 mit welchem man über den Schöpfer des Himmels und der  
 Erde ein Pleroma setzt, ein Pleroma nach dem andern in  
 unendlicher Reihe setzen.“ Da aber die Gnostiker bei ihrer  
 Trennung des Welt schöpfers von dem höchsten Gott die  
 Absicht hatten, den Vorwurf der Mangelhaftigkeit, wel-  
 chen sie der geschaffenen Welt machten, von dem höchsten  
 Gott auf ein tief unter ihm stehendes Wesen abzuwälzen,  
 so zeigt Irenäus (II. 2, 3.), wie dieser Vorwurf gleich-  
 wohl wieder auf den höchsten Gott zurückfalle. Möge man  
 auch den Welt schöpfer, oder die Engel, die die Welt ge-  
 schaffen haben, durch eine noch so lange Reihe vermittelnder  
 Wesen von dem höchsten Gott trennen, so sey die Ur-  
 sache dessen, was geschaffen wurde, doch nur in demjenigen  
 zu suchen, welcher diese ganze Reihe mit seinem Willen,  
 oder wenigstens mit seiner Zulassung, hervorgehen ließ. Neh-  
 me man aber an, die Welt sey ohne die Genehmigung und  
 Billigung des Vaters des Alls geschaffen worden, so lasse  
 sich denken, daß der Vater die Schöpfung einer solchen Welt  
 entweder hindern konnte oder nicht. Konnte er sie nicht  
 hindern, so wäre dieß ein Beweis von Schwäche und Un-  
 macht gewesen, konnte er sie aber hindern, so müsse es ihm  
 an dem guten Willen gefehlt haben. Gegen den Willen  
 Gottes könne nichts geschehen, wenn man nicht die Frei-

Nächst diesen, auf das Princip der gnostischen Weltansicht sich beziehenden Einwendungen, konnte einem christlichen Gegner des Gnosticismus nichts näher liegen, die Polemik gegen die bei den Gnostikern so gewöhnliche Trennung des Welt schöpfers und des absoluten Gott. Irenäus fragt auch hier vor allem, wie sich diese Trennung zu der Idee des Absoluten verhalte, ob sie mit derselben vereinbar sey, oder nicht? „Es widerstreitet dem Weg Gottes,“ entgegnet er (II. 1, 2.), „ein höheres Princip davor zu stellen, da er selbst das Absolute, das Pleroma ist allem ist. Sobald etwas außer Gott ist, ist Gott nicht mehr das alles in sich begreifende Pleroma, er wird einem von außen begrenzten und eingeschlossenen Welt. mag man sich das Pleroma, und was außerhalb des Pleroma ist, als unmittelbar zusammengrenzend denken, oder als getrennt durch einen unendlichen Zwischenraum.

---

*Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circum centrum, aut velut in tunica maculam.* Aber wie ist der Dämon, erwidert Irenäus II. 4, 2. zulassen, in der Sub maculam fieri? Quod quidem indecibilitatem in verso Pleromati asferre inciperet, cum posset ab in abscindere labem, et eas, quae ab eo initium acceperunt emissiones, neque in ignorantia, neque in passione, que in labe constitutionem creationis permittere accipit. Qui enim postea emendat labem, et velut maculam emendat labem, multo prius poterat observare, ne quid initio in suis fieri talem maculam. Vel si initio qui concessit, quoniam niliter fieri non poterant, quae factae sunt, oportet et semper sic fieri illa. Quia enim si non possunt emendationem percipere, quemadmodum hanc postea percipient? — Sobald man auch nur den innersten Punkt im Pleroma annehme, folge nothwendig, daß das ganze Pleroma etwas leeres, unvollständiges, das werden werde.



in letztem Falle erhält man ein drittes Princip, das die beiden andern begrenzt und umschließt, und daher größer als beide seyn muß, da es beide gleichsam in seinem Schooße faßt, und so nimmt die Frage über das Begrenzte und Begrenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Princip oben einen Anfang und unten ein Ende, so muß es auch auf den Seiten begrenzt seyn, und mit diesem Begrenzenden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so daß der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben kann. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des Welterschöpfers, hinaus, so kann man mit demselben Grunde, mit welchem man über den Schöpfer des Himmels und der Erde ein Pleroma setzt, ein Pleroma nach dem andern in endlicher Reihe setzen.“ Da aber die Gnostiker bei ihrer Trennung des Welterschöpfers von dem höchsten Gott die Absicht hatten, den Vorwurf der Mangelhaftigkeit, welchen sie der geschaffenen Welt machten, von dem höchsten Gott auf ein tief unter ihm stehendes Wesen abzuwälzen, zeigt Irenäus (II. 2, 3.), wie dieser Vorwurf gleichwohl wieder auf den höchsten Gott zurückfalle. Möge man sich den Welterschöpfer, oder die Engel, die die Welt geschaffen haben, durch eine noch so lange Reihe vermittelter Wesen von dem höchsten Gott trennen, so sey die Ursache dessen, was geschaffen wurde, doch nur in demjenigen zu suchen, welcher diese ganze Reihe mit seinem Willen, er wenigstens mit seiner Zulassung, hervorgehen ließ. Nehme man aber an, die Welt sey ohne die Genehmigung und Billigung des Vaters des Alls geschaffen worden, so lasse sich denken, daß der Vater die Schöpfung einer solchen Welt entweder hindern konnte oder nicht. Konnte er sie nicht hindern, so wäre dieß ein Beweis von Schwäche und Unmacht gewesen, konnte er sie aber hindern, so müsse es ihm an dem guten Willen gefehlt haben. Gegen den Willen Gottes könne nichts geschehen, wenn man nicht die Freiheit, die christliche Gnostik.

heit Gottes aufheben, und ihn von einer über ihm stehenden Nothwendigkeit abhängig machen wolle. Und zwar hätte er die Ursache einer solchen Nothwendigkeit gleich anfangs abschneiden müssen<sup>18)</sup>).

In die einzelnen, den Evolutionsproceß der gnostischen Systeme betreffenden, Argumente wollen wir hier nicht eingehen, da sie für unsern Zweck zu speciell sind, und größtentheils auch auf einer Auffassung beruhen, bei welcher Form und Inhalt zu wenig unterschieden sind, eine Einwendung aber, die überhaupt gegen das Verfahren der Gnostiker, die Einheit des göttlichen Wesens in eine Reihe hypostasierter Thätigkeiten auseinander gehen zu lassen, gerichtet ist, verdient hier um so mehr hervorgehoben zu werden, da auch sie sich auf den Begriff des Absoluten bezieht, und deswegen auch von Plotin berührt worden ist. Wenn die Gnostiker, sagt Irenäus (II. 13, 3.), aus Gott die Ennoia, aus der Ennoia den Nus, aus diesem den Logos hervorgehen lassen, so schreiben sie menschliche Affectionen, Leiden und Geistes thätigkeiten Gott zu. Was bei den Menschen zu geschehen pflegt, wenn sie reden, tragen sie auf den höchsten Vater über, von welchem sie doch zu

---

18) *Multo enim melius et consequentius et magis deificum erat, ut in principio initium excideret hujusmodi necessitatis, quam postea quasi de poenitentia conaretur tantam fructificationem necessitatis eradicare.* Sonst wäre ja ein solcher Vater des Alls nicht verschieden von dem homerischen Zeus, welcher II. 1V, 43. von sich sagt: *Kαὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ δῶκα ἔκων, αἰχρονί γε θύμῳ.* II. 5, 3. Daß man auch keine Unwissenheit Gottes hierin voraussetzen dürfe, bemerkt Irenäus II. 3, 1.: *Si ignorans (Propatore informe hoc fabricatum est), jam non omnium erit praescius Deus. — Si autem praescius est, et mente contemplatus est eam conditionem, quae in eo loco futura esset, ipse fecit eam, qui etiam praeformavit eam in semet ipso.*

erhaupten, daß er allen unbekannt sey, und welchem deswegen, damit man sich ihn nicht unvollkommen, die Welterschöpfung absprechen, ihm leihen sie nun iche Affectionen und leidensvolle Zustände, über er doch weit erhaben gedacht werden muß, da er und nicht zusammengesetzt, und ganz sich selbst ist, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Bewußtseyn, ernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz alle von allem Guten, und darum ein über jede ung erhabenes Wesen. Die Emanationen aber, sie ihn unterwerfen, machen ihn zu einem getheilsammengesetzten, körperlichen Wesen (vgl. II. 28, 5.). inzen derselbe Vorwurf, welchen Plotin (c. 6.) so lt: *πλήθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἔξαι δόξειν οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει, τὴν νοήσιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα* 6.

e Anmaßung und das stolze Selbstgefühl der Gnos wird von Irenäus nicht minder streng gerügt, als otin, aber Irenäus gibt dieser Rüge eine Wendung, Plotin nicht geben konnte, ohne befürchten zu müs: die erhobene Einwendung gegen ihn selbst sich wende. S hält den Gnostikern wiederholt die Frage entgegen welchem Rechte sie sich allein der Erkenntniß des en rühmen, und scharft diese Einwendung durch weisung auf den Widerspruch, der darin liege, daß selbst einen Vorzug zuschreiben, welchen sie doch miurgischen Wesen, von welchem auch sie abhängen, hen<sup>19</sup>). Denselben Widerspruch mit der Meinung,

---

c. II. 6, 3. 30, 1. *Semet ipsos ostendunt Demiurgo liores — ad quos stupescunt multi insensatorum, quasi is aliquid ipsa veritate ab eis possent discere. Et illi, quod scriptum est: Querite et invenietis,*  
30..

die die Gnostiker von sich haben, fand Irenäus in ihrer Behauptung, daß die Sophia durch das Streben in das Pleroma einzudringen, und das Wesen des Vaters zu begreifen, in einen Zustand der Unwissenheit und vielfacher Leiden versetzt worden sey: dasselbe Streben, das bei einem geistigen Neon nicht, wie man denken sollte, Vollkommenheit, Leidenslosigkeit und Wahrheit zur Folge hatte, sondern das Gegentheil, soll sie, die doch nur Menschen seyen, in Stand gesetzt haben, das Vollkommene zu ergreifen und das Absolute zu erkennen. Ebenso widersprechend sey, zeigt Irenäus weiter, was die Gnostiker von ihrem sogenannten *σπέρμα*, dem geistigen Lichtkeim, lehren, welcher dem Demiurg, ohne daß er sich dessen bewußt war, mitgetheilt worden seyn soll. So mußte man allerdings auf einem Standpuncte urtheilen, welcher dem speculativen gerade entgegengesetzt ist. Dieser selbst aber, der speculative Standpunct, kann seine Rechtfertigung immer nur in der Voraussetzung finden, daß in dem Wissen des Absoluten der absolute Geist zu seinem Bewußtseyn kommt, und die Momente, durch die er sich hindurchbewegt, die vermittelnden Durchgangspuncte sind, durch die er sich zu sich selbst, zu seiner Wahrheit, erhebt. Im Gegensatz gegen diesen Standpunct hat Irenäus von seinem Standpunct aus das volle Recht, den einfachen und unbedingten Christglauben, und die Anerkennung des Grundsatzes zu empfehlen, daß der Mensch stets der Beschränktheit seines Wissens und seines großen Abstandes von Gott, dem Absoluten, sich bewußt seyn müsse. II. 28, 1. f.

Endlich hat Irenäus auch nicht unterlassen, die da

---

*ad hoc dictum esse interpretantur, uti super Demiurgum semet ipsos adinveniant, majores et meliores vocantes semet ipsos quam Deum, et semetipsos spirituales, Demiurgum autem animale.*

ianische Gnosis unter denjenigen Gesichtspunct zu stellen, welchen wir in dieser Untersuchung hauptsächlich gemacht haben. Er betrachtet sie auch nach ihrem Verhältniß zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum, spricht das Urtheil über sie aus, daß die heidnischen Lehren die durchaus überwiegenden in ihr seyen. Er erzählt (II. 14, 1.) zuerst an den alten Comiker Antipha, welcher in seiner Theogonie aus der Nacht und der Stille das Chaos, aus dem Chaos und der Nacht den Kosmos, aus diesem das Licht, und sodann nach diesem das erste Göttergeschlecht hervorgehen lasse. Nach dieser Rede er rede er von einem zweiten Göttergeschlecht, und der Entstehung der Welt, und erzähle von den zweiten Göttern die Schöpfung des Menschen. Alles dieß haben nun die Platoniker nur mit veränderten Namen in ihre Systeme hineingebracht, und statt der Nacht und Stille den Bythos, die Erde gesetzt, statt des Chaos den Kosmos, und statt des Kosmos (durch welchen nach dem Comiker alles andere geordnet worden ist) den Logos, und aus den ersten und ersten Göttern haben sie ihre Aeonen sich gebildet, und den zweiten Göttern die Welt ihrer Mutter außerhalb der Pleroma, die sie die zweite Dygdoas nennen, in Beziehung auf welche sie nun die Welterschöpfung und die Bildung des Menschen auf ganz ähnliche Weise, wie jener Comiker, stellen. So geben sie nun als ihr eigenstes, unerforschliches Geheimniß aus, was auf allen Theatern zu sehen ist. Ebenso seyen sie mit den Philosophen verfahren, aus dem verschiedenartigsten Lappen sie den buntesten Cento von gleißnerischer Kunst zusammengesetzt haben. Ihr Bythos sey soviel als das Wasser, das Thales zum Princip aller Dinge gemacht habe, und ihr Bythos mit der Erde dasselbe, was bei Homer der Okeanos, als die γένεσις πατρὸς, die Mutter Thetis seyen. Was Anaximander von dem Unendlichen gesagt, als dem Princip, das den Samen von allem

und den Keim unendlicher Welten in sich schließe, haben sie auf ihren Pythos und ihre Neonen, und die Lehre des Atheisten Anaxagoras, daß die Thiere aus Samen entstanden seyen, der vom Himmel auf die Erde fiel, auf den Samen ihrer Mutter, welcher sie selbst zu seyn behaupten, übergetragen. Ihren Schatten und ihr Leeres haben sie von Democrit und Epicur genommen, die zuerst von einem leeren Raum und von Atomen sprachen, und ebenso das Seyende, und das Andere das Nichts-  
 seyende nannten, wie diese was innerhalb und außerhalb des Pleroma ist. Was sie von der sinnlichen Welt, als einem Nachbild der übersinnlichen, lehren, sey die Lehre Democrits und Plato's, die sie sich angeeignet haben. Ebenso haben schon Anaxagoras, Empedokles und Plato gelehrt, daß der Weltbeschöpfer die Welt aus einer vorhandenen Materie gebildet habe, daß aber jedes Wesen in die Principien sich wieder auflöse, aus welchen es entstanden ist, und daß Gott dieser Nothwendigkeit so unterworfen sey, daß er nicht im Stande sey, dem Sterblichen Unsterblichkeit, und dem Vergänglichen Unvergänglichkeit zu ertheilen, sondern alles in seine Substanz zurückgehen lassen müsse, sey eine allgemein heidnische, besonders aber stoische Lehre, welcher die Gnostiker in ihrer Unterscheidung der drei Principien, des pneumatischen, psychischen und choischen, gefolgt seyen. Wie vieles sie aus der pythagoreischen Zahlenlehre genommen haben, liege ohnedieß in ihren, nach bestimmten Zahlenverhältnissen entworfenen Systemen offen zu Tage, und ebenso wenig lasse sich läugnen, daß der gnostische Grundsatz, der Adel des geistigen Principis könne durch nichts, was man äußerlich thue, beflekt werden, aus der Schule der Cyniker entlehnt sey. Auch daran erinnert Irenäus, daß der Erlöser, welchen die gesammten Neonen als den Zubegriff des Trefflichsten, was sie haben, aus sich hervorgeben lassen, nichts

1887. Entgegnet man aber, daß Christus nicht anders, als durch die Vermittlung eines Scheinbildes der menschlichen Substanz, mit den Menschen in Verkehr treten konnte, die jedoch muß man sich einen Gott denken, der seinen Christus nicht anders erscheinen lassen konnte, als in dem Scheinbilde einer unwürdigen Sache, die nicht einmal ihm selbst gehört, oder welchen Werth muß man dem Fleische zuschreiben, wenn ein Scheinbild desselben auch von dem höchsten Gott nicht entbehrt werden konnte? Schon dadurch hat er in die Materie geehrt, daß er sie nachbildete (*honoravit fingendo*). Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß man entweder die Erscheinung Christi im Fleische für eine wahre und wirkliche hält, oder mit derselben auch den bloßen Schein derselben fallen läßt. Gestattet das Erstere der marcionitische Dualismus nicht, so bleibt nur das Letztere übrig, aber ebendamit ist dann auch der Dokerismus dem Nihilismus völlig gleichgesetzt. Läßt man aber auch diesen Dokerismus mit seinem Scheinbilde noch stehen, so ist nicht auch die Idee des Gottes, welchen Christus offenbarte, ein bloßes Phantom? *An credam ei de interiori substantia, qui sit de exteriori frustratus? Quo modo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto?* Was dem Marcion in der Unmittelbarkeit seines christlichen Bewußtseyns sicher genug gegründet zu seyn schien, und für das Bewußtseyn selbst auch den äußern Reflex, in welchem es sich abspiegelte, nicht nöthig haben konnte, schien dem Tertullian völlig nichtig und bedeutungslos zu werden, sobald es nicht auf der breiten Basis der realen Welt ruhte. Selbst das Gottesbewußtseyn hatte für ihn keinen Inhalt mehr, wenn es nicht durch die äußere Welt vermittelt wurde.

Auf denselben, in Marcions System immer räthselhaft bleibenden, Zusammenhang des Innern und Aeußern erzieht sich auch folgendes Argument, mit welchem wir,

rer auch wieder zusammentreffen. Ganz besonders aber hatte Tertullian in der Bestreitung der marcionitischen Lehre einen sehr bedeutenden Vorgänger an dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, mit welchem er, wie es scheint, ohne ihn zu kennen, sehr häufig übereinstimmt. Aber auch selbst Plotin und Tertullian mußten den Marcioniten gegenüber, in Einem Punkte wenigstens, dieselbe Ansicht theilen.

Um mit dem Letztern zu beginnen, so kann es uns nicht befremden, daß die gnostische, von Marcion im schneidendsten Tone ausgesprochene, Weltverachtung, wie sie den heidnischen Philosophen aufs Tiefste verletzte, so auch dem christlichen Kirchenlehrer nicht zusagen konnte. Aber Tertullian hält sogar dem christlichen Häretiker geradezu die heidnische Weltansicht zur beschämenden Widerlegung entgegen c. Marc. I, 13.: *Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus! — Ut ergo aliquid et de isto hujus mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamentum et cultus, non sordium nomen est: indignas videlicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnia haeresis animatur, Deos pronunciaverunt, wie Thales das Wasser, Heraclit das Feuer, Anaximenes die Luft, Plato die Gestirne u. s. w. Die Betrachtung der Größe und Macht, der Würde und Schönheit, der Unwandelbarkeit und harmonischen Gesetzmäßigkeit habe auf die Physiker einen solchen Eindruck gemacht, daß sie diese Substanzen nur für Götter halten zu können glaubten, wie sie als solche auch die Magier der Perser, die Hierophanten der Aegyptier, die Gymnosophisten der Indier verehren, und wenn der gewöhnliche heidnische Aberglaube seiner Mythen sich schäme, so deute er sie von den Elementen und dem Leben der Natur, wie den Jupiter von der fens*



Normal zwei göttliche Wesen seyn, so müsse man fragen, warum nicht mehrere seyn, und die Vielheit scheine viel mehr den Vorzug zu verdienen. Werde aber bei dieser Vielheit noch vorausgesetzt, daß beide Wesen, als gleich absolute Wesen, auch einander vollkommen gleich seyn, welche man nicht ein, welche Bedeutung die bloße Zahl haben soll, wenn sie nicht in der Verschiedenheit der Wesen selbst ihren Grund habe. Hiemit macht Tertullian den Übergang auf die Widerlegung des Dualismus in der Person, in welcher Marcion ihn aufgestellt hatte.

Da Marcion nicht zwei gleiche, sondern zwei wesentlich verschiedene Götter lehrte, so bot sich hier eine neue Reihe von Einwendungen dar. Tertullian entgegnet vorerst (c. 6.), daß schon die durch die Verschiedenheit gesetzte Unterordnung des Einen unter den Andern, den Begriff Gottes, als des absoluten Wesens, aufhebe. Auf den appellativen Gebrauch des Namens Gottes aber, wie er im N. T. bisweilen vorkomme, dürfe man sich nicht berufen, da der Begriff Gottes nicht durch den Namen, sondern nur durch das Wesen Gottes bestimmt werden könne. Ist nun dem marcionitischen Dualismus schon das durch seine Grundlage genommen, daß der Dualismus überhaupt, er mag zwei gleiche oder zwei verschiedene Götter aufstellen, als völlig unhaltbar erscheint, so fragt sich nun erst, mit welchen Prädicaten Marcion seine zwei Götter gedacht wissen will (c. 7.)? Es sind zwei Hauptprädicate, welche Marcion seinem höchsten Gott beilegte. Er nannte ihn den zuvor unbekannten, erst durch das Christenthum bekannt gewordenen, im Gegensatz gegen den aus der sichtbaren Welt bekannten Welterschöpfer, und den Guten, im Gegensatz gegen den Gerechten. An diesen beiden Hauptbegriffen, und den ihnen entgegenstehenden, läuft nun die tertullianische Polemik weiter fort, und entwickelt sich hier erst in ihrer ganzen Stärke, um den Beweis zu

beziehen, die der Dualismus in Marcions System enthalten hat,

An die Spitze seiner Widerlegung des marcionitischen Dualismus setzt Tertullian den allgemeinen, aus dem Mittelpunkt des christlichen Bewußtseyns genommenen, Satz, daß Gott nur in der Einheit gedacht werden könne<sup>21)</sup>. Es liegt im Bewußtseyn des Menschen von Gott unmittelbar auch die Nothwendigkeit, Gott nur als den Absoluten und alle Eigenschaften Gottes nur als eine besondere Form des Absoluten zu denken. Ist aber Gott das Absolute, so kann er auch nur Einem seyn, weil es zum Begriff des Absoluten gehört, daß ihm kein anderes gleich seyn kann. Wollte man sich zwei absolute Wesen neben einander, jedes in seiner eigenen Sphäre, denken, wie zwei irdische Reiche von welchen jedes in seinem Gebiete die höchste Macht besitze, so sey dieß eine Vergleichung, die auf Gott keine Anwendung finde, oder nur so festgehalten werden könne, daß sie doch wieder auf eine höchste Einheit führe. Denn jede Vielheit hat zu ihrer Voraussetzung eine Einheit, und zwei Herrscher können nicht neben einander gedacht werden, ohne daß die Einheit der höchsten Macht auf den Einen von beiden, als den mächtigeren, übergeht. Ueber dieß aber, fährt Tertullian (c. 5.) in einer Argumentation fort, in welcher er mit dem Verfasser der Pseudoclementinen zusammentrifft, erscheine der Dualismus, sofern er überhaupt einmal über die Einheit hinausgehe, sogleich auch nicht wesentlich verschieden vom Polytheismus (*post duo enim multitudo, unione jam excessa.*). Sollen

---

21) *Principalis et exinde tota congressio de numero, an duos Deos liceat induci? Sed veritas Christiana districe pronuntiavit: Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus, non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat.* I, 3.

Es, sofern er sich manifestirt, dadurch anerkannt, daß sie für solche für Götter erklärte, die sich durch irgend eine für das Leben der Menschen wichtige und nützliche Erfindung und Einrichtung bekannt gemacht haben<sup>23</sup>). Denn voraus soll man sich das Nichtschaffen eines Gottes, dessen Seyn behauptet wird, erklären? Es könnte seinen Grund nur entweder in einem Nichtkönnen, oder Nichtwollen haben. Das Nichtkönnen ist geradezu Gottes unmöglich, aber auch die Voraussetzung des Nichtwollens enthält keinen befriedigenden Erklärungsgrund, da derselbe bekannnte Gott sich doch in einer bestimmten Zeit offenbarte, somit auch den Willen, sich zu offenbaren, gehabt haben muß. Warum offenbarte er sich also nicht gleich Anfangs, und zwar dem allein sich geltend machenden Welterschöpfer gegenüber, auf eine Weise, die ihn in der ihm zukommenden Erhabenheit über diesen erscheinen ließ? Wer nichts hat, wodurch er sein Seyn beurfundet, ist nicht.“ Allein so allgemein und schlechthin konnte dieser Grundsatz dem Marcion nicht entgegengesetzt werden. Auch Marcions Gott sollte sich ja zu einer bestimmten Zeit und für einen bestimmten Zweck geoffenbart haben. *Sufficit*, läßt daher Tertullian (I. 17.) die Marcioniten für sich geltend machen, *unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua*. Es ist der Begriff der Erlösung, welcher Marcions höchstem Gott ebenso eigenthümlich zukommt, wie dem Welterschöpfer der Begriff der Schöpfung. Um nun auch diesen Haltpunct abzuschneiden, entgegnet Tertullian, daß ein Gott, der sich als Erlöser geoffenbart haben soll, doch zuvor sein Seyn geoffenbart haben müsse (*primum enim quaeritur,*

---

23) *Unam saltem cicerculam Deus Marcionis propriam protulisse debuerat, ut novus aliquis Triptolemus praedicaretur!*

führen, daß der Weltſchöpfer und der höchſte Gott immer wieder in einem und demſelben Begriff zuſammenfallen müſſen.

Was zuerſt den Begriff des unbekannten Gottes betrifft, ſo zeigt Tertullian (c. 9. f.), daß das Unbekannt ſeyn dem Begriffe Gottes widerſtreite. Mit der Schöpfung der Welt müſſe auch der Weltſchöpfer bekannt werden, daß es ja gerade Zweck der Schöpfung ſey, Gott bekannt zu machen. Nicht erſt durch Moſes wurde der Schöpfer bekannt, ſondern im unmittelbaren Bewußtſeyn des Menſchen ſpricht ſich die Idee Gottes aus<sup>22)</sup>. Wollte Marcion die zwar in Beziehung auf den Weltſchöpfer, nicht aber in Beziehung auf den höchſten Gott, welchen er von demſelben unterſchied, gelten laſſen, ſo hält ihm Tertullian den Hauptidee entgegen, auf welchen es hier ankam, daß man des Seyns Gottes nur ſoweit ſich bewußt ſeyn könne, ſoweit Gott ſelbſt ſein Seyn offenbart habe (*satis est, nolum probari, cuius nihil probatur.*). „Wie alſo der Weltſchöpfer nur dadurch Gott iſt, daß alles ſein Werk und ſeine Offenbarung iſt, und ihm angehört, ſo kann ſchon deßwegen kein anderer Gott neben ihm ſeyn, weil der Weltſchöpfer bereits das ganze Univerſum zu ſeiner Maniſtation in Beſitz genommen hat. Hat doch ſelbſt die heidniſche Welt die allgemeine Wahrheit, daß Gott nur inſofern

---

22) *Ante anima, quam prophetia. Animas enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt et animae Deum. — Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit, semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante. I, 10.*

natürliche, zur Natur Gottes gehörende, Eigenschaft be-  
 stehen werden, und alles, was dem Welt schöpfer zum  
 Vorwurf gemacht wird, fällt auf den zurück, der seine  
 Natur verlor, um der Grausamkeit, die jener ausübte,  
 einen Lauf zu lassen. Wie in Gott alles natürlich ist, so  
 ist in ihm alles auch vernünftig seyn. Auch die Aeuße-  
 rung der Güte muß auf einem vernünftigen Grunde beru-  
 hen, weil nichts für gut gehalten werden kann, was nicht  
 vernünftig gut ist. Die Güte des marcionitischen  
 Gottes aber erscheint schon deswegen nicht als eine ver-  
 nünftige, weil der Mensch, zu dessen Heil sie sich äußert,  
 Gott fremd ist. Sägt man, gerade dann zeige sich die  
 Liebe um so mehr als eine freie und freiwillige, wenn sie  
 gegen solche sich äußere, die sie nicht verdienen, so setzt  
 doch die Feindesliebe, die Nächstenliebe immer voraus. Bei  
 dieser Verlehrung der vernünftigen Ordnung ist es natür-  
 lich, daß man bei der Güte des marcionitischen Gottes  
 den Character der Vernünftigkeit auch noch in anderer Be-  
 ziehung vermißt. Ihre Aeußerung ist mit der größten Un-  
 gerechtigkeit und Irreligiosität verbunden. Denn was kann  
 ungerechter und irreligiöser seyn, als die Menschen des  
 Welt schöpfers von ihm, ihrem Schöpfer, abzuziehen<sup>24)</sup>?

---

24) *Non aliter Deus Marcionis, irrumpens in alienum mun-  
 dum, eripiens Deo hominem, patri filium, educatori a-  
 lumnum, domino famulum, ut eum efficiat Deo impium,  
 patri irreligiosum, educatori ingratum, domino nequam.  
 — Non putem impudentiorem, quam qui in aliena a-  
 qua alii Deo tingitur, ad alienum coelum alii Deo ex-  
 panditur, in aliena terra alii Deo sternitur, super alie-  
 num panem alii Deo gratiarum actionibus fungitur, de  
 alienis bonis ob alium Deum nomine eleemosynae et di-  
 lectionis operatur. Quis ille Deus tam bonus, ut homo  
 ab illo malus fiat, tam propitius, ut alium illi Deum, et  
 dominum quidem, faciat iratum?*

*an sit? et ita, qualis sit? alterum de operibus, alterum de beneficiis Dei dignoscitur*). Auch hier dringe sich wieder die Frage auf, warum er sich erst in der Folge, und nicht schon von Anfang an geoffenbart habe? In einem Grund und einer Veranlassung hiezu habe es doch nicht fehlen können, da der Mensch der Gegenstand der Erlösung von Anfang an in der Welt war, und stets der Unterstützung des guten Gottes gegen die Bosheit des Welterschöpfers bedurfte. Auch hier werde man also wieder zu der Alternative des Nichtkönnens und des Nichtwollens zurückgetrieben, und das eine wie das andere erscheine eines Gottes, zumal des absolut Guten, gleich unwürdig. Dieß führt von selbst auf den zweiten der genannten Begriffe, auf den Begriff der Güte, welchen Marcion vorzugsweise dem höchsten Gott beilegte.

Widerstreitet das Unbekanntseyn, zeigt Tertullian (c. 22.), an sich schon dem Begriff Gottes, so ist es noch widersprechender, einen Gott, dessen wesentliche Eigenschaft die Güte seyn soll, sich als einen nicht offenbar gewordenen zu denken, aber überhaupt kann die Güte in dem eigenthümlichen und ausschließlichen Sinne, in welchem sie Marcion seinem höchsten Gott beilegt, nicht als die wesentlichste Eigenschaft desselben gedacht werden. Dieß ist der Gedankengang, in welchem sich die tertullianische Polemik weiter fortbewegt. Wie alle Eigenschaften Gottes Gott natürlich und gleich ewig mit seinem Wesen gedacht werden müssen, damit sie nicht für etwas Zufälliges, Auserwähltes und Zeitliches gehalten werden, so muß auch die Güte ewig in Gott seyn, und den Ursachen und Veranlassungen, sich zu äußern, vorangehen. Warum sollte sie also nicht schon von Anfang an thätig gewesen seyn? Zur Natur Gottes gehört eine stets fortdauernde Thätigkeit. Hat nun die Güte Gottes, wie Marcion behauptet, jemals einen Stillstand gehabt, so kann sie auch nicht als eine

• Können die Gebote eines Gottes aufrecht erhalten werden, der ihre Uebertretung nicht ahndet <sup>25</sup>)? Aus diesem Grunde darf auch die Furcht nicht von der Liebe getrennt werden (*quomodo diliges, nisi timeas, non diligere?*)? Werhaupt läßt sich, so wenig die Gerechtigkeit von der Liebe getrennt werden kann, ebenso wenig die Schöpfung von der Erbsung, und das Reich des einen Gottes von dem des andern trennen <sup>26</sup>).

25) *Non invenio, quomodo illi disciplinarum ratio constat. — Nunc tacite permissum est, quod sine ultione prohibetur — non offenditur facto — aut si offenditur, debet irasci, si irascitur, debet ulcisci — sed non ulciscitur, ergo nec offenditur, ergo nec laeditur voluntas ejus, cum fit, quod fieri noluit, et fit jam delictum secundum voluntatem ejus, quia non fit adversus voluntatem, quod non laedit voluntatem. — Hoc erit bonitas imaginaria, disciplina phantasma, et ipsa transfunctionis praecepta, secunda delicta.*

26) *O Deum — ubique irrationabilem — cujus — jam nec ipsum fidei ejus sacramentum (video consistere). Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur, si remissio delictorum est? Quomodo videbitur delicta dimittere, qui non videbitur retinere? Quia retineret, si judicaret. — Si absolutio mortis est, quomodo absolveret a morte, qui non devinxit ad mortem? Devinxisset enim, si a primordio damnasset. Si regeneratio est hominis, quomodo regenerat, si non generavit? Signat igitur hominem, nunquam apud se resignatum, lavat hominem, nunquam apud se coinquatum, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit, exsortem salutis. Quomodo salvum hominem volet, quem vetat nasci, de quo nascitur, auferendo? Quomodo habebit, in quo bonitatem suam signet, quem esse non patitur? Quomodo diligit, cujus originem non amat?*

So zielt diese ganze Polemik darauf hin, den Marcion aufgestellten Begriff des höchsten Gottes in Unhaltbarkeit und Nichtigkeit darzustellen. Es ist jedoch nur die negative Seite derselben. Sollte der cionitische Dualismus, die Trennung des absoluten vom Welt schöpfer, vollständig widerlegt werden, so nicht nur jener höhere Gott entfernt, sondern auch der Welt schöpfer in die von Marcion jenem vorbehaltene Höhe hinaufgerückt werden. Dieß ist das Positive, das dem Negativen noch hinzukommen mußte, und nur (zukommen konnte, daß, im Gegensatz gegen die von Marcion dem Welt schöpfer gemachten Beschuldigungen vollkommen Gotteswürdige des Begriffs desselben theilhaftig wurden. Es ist dieß der Hauptgegenstand der Bücher des tertullianischen Werkes, bei welchem jedoch nur kurz zu verweilen nöthig haben.

Tertullian rügt vorerst (II, 2.) die Vermessung mit welcher die Häretiker, indem sie zwischen einem und niedern Gott unterscheiden, sich über den letzteren erheben wagen, während doch vielmehr das, was Gegenstand ihrer Vorwürfe machen, ihnen nur das richtige Unvermögen, Gott zu erkennen, zum Beweise bringen sollte. Die Hauptargumentation bewegt sich auch hier um die beiden Begriffe der Güte und Gerechtigkeit. Wie Tertullian in Beziehung auf Marcions bekannten Gott zu zeigen suchte, daß die ihm bei Güte keinen festen Grund und Haltpunct habe, so er nun den Beweis, daß die Güte dem Welt schöpfer nicht abgesprochen werden könne, und zwar auf ganz andere Weise. Wie die Güte dem unbekannten Gott hätte gestatten können, unbekannt zu bleiben, so er dagegen als der erste Beweis der Güte des Welt schöpfers betrachtet werden, daß er sich offenbarte, und Wesen wollte, die ihn erkennen (*quid enim tam* &c.



*Ami notitia et fructus Dei?*). Die erste Offenbarung Gottes ist durchaus eine Offenbarung seiner Güte, auf die folgte dann erst die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, gegen der Sünde der Menschen<sup>27</sup>). Aber auch an sich ist die Gerechtigkeit in einem solchen Verhältniß zur Güte, daß sie von ihr nicht getrennt werden kann. Alles, was gerecht ist, ist auch gut, und was nicht gerecht ist, ist nicht gut. So wenig daher die Güte und die Gerechtigkeit von einander getrennt werden können, ebenso wenig kann es zwei, durch diese Eigenschaften charakterisirt verschiedene, Götter geben. Von Anfang an hat der Schöpfer mit seiner Güte auch seine Gerechtigkeit geoffenbart. Seine Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit sie geordnet. Schon daß er die Welt vermöge seiner Güte zu schaffen beschloß (*mundum judicavit ex bonis faciendum*), ist ein Act seiner, neben der Güte thätigen, Gerechtigkeit. Ein Werk der Gerechtigkeit ist es ferner, daß er die Trennung und den Unterschied zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde, dem obern und untern Gewässer, zwischen dem Meer und Festland, zwischen den größern und kleinern Lichtern, den Lichtern des Tags und der Nacht, zwischen Mann und Frau u. s. w. aussprach<sup>28</sup>). So ist demnach auch die Gerechtigkeit, wie die Güte, jene als *arbitratrix operum*, diese als *auctrix universi*, eine ursprüngliche und wesentliche Eigenschaft Gottes, und der Begriff der Gerechtigkeit darf durch seine Beziehung auf das Böse nicht verdunkelt werden. Aber

---

27) *Prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam, illa ingenua, haec accidens.*

28) *Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit, totum hoc judicatio dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris .II, 11. 12.*

auch nachdem die Sünde herrschend geworden ist, wirken die Güte und Gerechtigkeit im innigsten Bunde mit einander. Die Gerechtigkeit muß der Güte ihre Richtung bestimmen, damit ihre Gaben nur Würdigen ertheilt, Unwürdigen versagt werden. Güte und Gerechtigkeit greifen aufs innigste in einander ein, die eine hat immer die andere zu ihrer Voraussetzung, in jeder stellt sich die göttliche Vollkommenheit dar, und alle Gegensätze gleichen sich so immer wieder in der Idee Gottes aus. Es ist derselbe Gott, der schlägt und heilt, tdtet und lebendig macht, erniedrigt und erhdht, Uebels schafft und den Frieden gibt, aber Uebels schafft er nicht so, wie die Häretiker behaupten, sondern nur so, daß man, wie nöthwendig ist, zwischen dem Uebel der Schuld und dem Uebel der Strafe wohl unterscheiden (c. 11. — 14.). Was Tertullian in diesem Theil seines Werkes noch weiter ausführt, können wir auf sich beruhen lassen, da es im Grunde nur eine Apologie des N. T. ist. Um den geringfügigen Begriff des alttestamentlichen Gottes, welchen die Häretiker aufstellten, zu widerlegen, zeigt Tertullian, theils daß die Stellen des N. T., auf die sie sich berufen, richtig aufgefaßt, einen solchen Begriff nicht wirklich enthalten, theils daß die Rücksicht auf die sittliche Freiheit des Menschen (II, 5 — 7.) eine gewisse Beschränkung der Macht und Allwissenheit Gottes nothwendig mache, die jedoch keineswegs dem Wesen Gottes an sich zugeschrieben werden dürfe.

Mit dem marcionitischen Dualismus ist zugleich auch die marcionitische Christologie widerlegt. Ist gezeigt, daß die Trennung des höchsten Gottes und des Welt schöpfer auf leeren Voraussetzungen beruht, so folgt daraus von selbst, daß Christus nicht in dem von Marcion angenommenen Verhältniß zu dem höchsten Gott und dem Welt schöpfer stehen kann. Doch verdienen hier noch folgende Punkte hervorgehoben zu werden:

1. Die ganze Art und Weise, wie Marcion seinen Christus erscheinen ließ, hatte etwas so Plötzliches und Unvorbereitetes, daß sie mit richtigen Begriffen von der göttlichen Weltordnung nicht vereinbar zu seyn schien. *Nunc denique gradum consero*, sagt Tertullian III, 2, *ne debuerit tam subito venisse?* Ist er der Sohn Gottes, so hätte die Ordnung erfordert, daß der Vater den Sohn ankündigte, nicht der Sohn den Vater. Der Gesandte hätte den von ihm Gesandten einführen sollen, weil Niemand, der im Auftrage eines andern kommt, durch seine eigene Versicherung sich legitimiren kann<sup>29)</sup>.

2. Ganz besonders mußte der marcionitische Doketismus mit der tertullianischen Ansicht vom Wesen des Chri-

---

29) *Nec filius agnoscetur, quem nunquam pater nuncupavit, nec missus credetur, quem nunquam mandator designavit. — Suspectum habebitur omne, quod exorbitavit a regula, rerumque principalis gradus non sinit posteriorius agnosci patrem post filium, et mandatorem post mandatum, et Deum post Christum. Nihil origine sua prius est in agnitione, quia nec in dispositione. Subito filius et subito missus, et subito Christus: atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum. Si autem dispositum, cur et non praedicatum, ut probari posset et dispositum ex praedicatione, et divinum ex dispositione? Vgl. IV, 11.: Subito Christus, subito et Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem (De carne Christi c. 2.: Quid moras, qui subito Christum de coelo deferabat). — Dedignatus, opinor, est imitari ordinem Dei nostri, ut displicentis, ut cum maxime revincendi: novus nove venire voluit, filius ante patris professionem, et missus ante mandatoris auctoritatem, ut et ipse fidem monstruosissimam induceret, qua ante crederetur, Christum venisse, quam sciretur fuisse. III, 4.*

durch die Welt hindurchging, um unsern Blick auf das Unsichtbare (*ἀειδές*) und Unkörperliche des göttlichen Princips hinzurichten?

Obgleich die Polemik des Clemens gegen die Gnostiker sich auf die hier erörterten Punkte beschränkt, so dringt doch Clemens, wie die Darlegung seiner Hauptargumente von selbst zeigt, nicht minder tief als Irenäus und Tertullian in das Innere der gnostischen Systeme ein. Wir würden jedoch sein Verhältniß zur Gnosis nur sehr unvollkommen und einseitig auffassen, wenn wir nur bei dieser negativen Seite stehen bleiben wollten. Kein Kirchenlehrer der ältern Zeit steht den Gnostikern so nahe als Clemens, bei keinem andern sehen wir die Gnosis und die katholische Lehre sich so vielfach berühren und durchkreuzen. Er ist daher nicht bloß als Gegner der Gnostiker zu betrachten, sondern das Lehrsystem, das seine Schriften enthalten, bildet selbst ein neues wichtiges Moment in dem Entwicklungsgange der Gnosis. Deswegen kann es auch nur in diesem Zusammenhang, aus dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu den gnostischen Systemen, seiner wahren Bedeutung nach aufgefaßt werden.

### Clemens von Alexandrien als Gnostiker. v

Clemens stimmt mit den Gnostikern vor allem darin überein, daß es eine Gnosis als Erkenntniß des Absoluten geben müsse. Der historische Glaube kann nicht genügen, der Glaube muß zum Wissen erhoben werden, wenn das Christenthum die absolute Religion seyn soll. Die Gnosis ist, wie Clemens (II, 17.) ihren Begriff bestimmt und von andern verwandten Begriffen unterscheidet, die Erkenntniß des Seyenden selbst, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, die Erkenntniß, die durch die Ver-

mannt vermittelt wird, und durch eine andere Vernunft nicht vermittelt werden kann. Sie ist das Wissen schlechthin, das seinen Zweck nur in sich selbst hat. Denn „dem Gnostiker kommt es nicht zu,“ sagt Clemens (IV; 22.), „um irgend eines Nutzens willen, damit etwas geschehe, und etwas anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniß Gottes zu streben. Die Ursache seiner Speculation ist ihm die Gnosis selbst (*αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτῇ*). Ich wage zu behaupten, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis der, der wegen der göttlichen Erkenntniß selbst der Gnosis nachstrebt. Das Denken wird durch die Übung ein stetes Denken, das stete Denken, das Wesen des Erkennenden bleibt als etwas Ununterbrochenes, als eine beständige Speculation, eine lebendige Substanz (*αἰδιος θεωρία ζωσα ὑπόστασις μένει*). Würde nun jemand dem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniß Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr ein und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniß Gottes wählen, in der Ueberzeugung, daß die durch die Liebe über den Glauben zur Erkenntniß sich erhebende Eigenschaft das an sich Wünschenswerthe sey“ (Vgl. VI, 12.). Der Gnostiker ist es nicht um irgend einen Erfolg, sondern nur um das Erkennen selbst zu thun, und für den Gnostiker hat daher das Leben nur insofern einen Werth, sofern er seine Erkenntniß vermehren, und die Gnosis erlangen kann. „Die Gnosis wird,“ so beschreibt Clemens (VI, 9.) „ihr Wesen weiter, durch die fortgesetzte ununterbrochene Beschäftigung, etwas Beharrliches und Unwandelbares. Der Gnostiker hat nicht nur das erste Princip, und das aus diesem entstandene zweite Princip begriffen, so daß er es mit unwandelbaren, unbeweglichen Gedanken festhält, sondern auch über Gutes und Böses, über alles Entstandene, mit Einem Worte über alles, was der Herr geredet hat, hat er die genaueste,

αν εἶναι κατ' ἐκαστον δόγμα), der überweltl. Erwählung entspreche der kosmische Glaube jeder N. und ebenso sey der Hoffnung eines jeden das Sel. des Glaubens parallel.“ Darauf erwidert Clement Recht: „Ist der Glaube ein Vorzug der Natur, so nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und wer nicht glaubt, trifft keine gerechte Vergeltung, da ihn Unglaube ebenso wenig zuzuschreiben ist, als dem Gl. den sein Glaube. Das Eigenthümliche und Unter-  
dende des Glaubens und Unglaubens fällt nicht meh-  
ter den Begriff des Lobes und Tadel, wenn man es  
erwägt, da es aus einer natürlichen Nothwendigkeit  
vorgeht, die ihren Grund in der Allmacht des bb.  
Wesens hat. Werden wir gleich unbeseelten Wesen  
natürliche Thätigkeiten, wie an Saiten, gezogen, so ist  
Unfreiwillige und das Freiwillige etwas Unwesentli-  
Ich kann mir kein lebendiges Wesen denken, dessen be-  
mendes Princip von einer äussern Ursache so bewegt w-  
daß es der Nothwendigkeit anheimgefallen ist. Denn  
läßt sich noch eine Sinnesänderung des vormalig Un-  
bigen denken, wodurch Vergebung der Sünde bewirkt i-  
Auch die Taufe hat daher keinen vernünftigen Grund i-  
noch die Bezeichnung mit dem glückseligen Siegel, noch  
Sohn, noch der Vater, sondern Gott ist ihnen, wi-  
glaube, daß die Naturen vertheilende Princip, das  
freiwilligen Glauben nicht zur Grundlage des Heils ma-  
Auf diesen Einwurf gegen Basilides und Valentin, da  
ein φύσει σωζόμενον γένος annehmen, kommt Cle-  
wiederholt zurück. Vergl. Strom. IV, 13. V. 1.: „A-  
einer Gott von Natur kennt,“ sagt Clemens in der le-  
Stelle, „wie Basilides glaubt“ — so kann er den G-  
ben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die  
der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgeht. U-  
flüssig sind daher die Gebote des A. u. N. T., wenn

von Natur selig wird, wie Valentin will, oder von Natur leidet und auserwählt ist, wie Basilides meint. Dann müßte ja auch ohne die Erscheinung des Erlösers mit der Zeit einst die Natur hervorstrahlen können. Sagt man aber, die Erscheinung des Erlösers sey nothwendig, so müssen sie die eigenthümlichen Vorzüge der Natur fallen lassen, und wer erwählt wird, wird durch Unterricht, Reinigung, Vollbringung guter Werke, nicht aber von Natur selig.“ Gewiß eine treffende, den Gegensatz der beiden Ansichten in seinem Hauptmoment auffassende Entgegnung. Aus demselben Grunde, um nichts zuzugeben, was den Glauben an die stichtliche Freiheit, und eine mit ihr harmonirende göttliche Vorsehung entkräften könnte, glaubte Clemens auch der Ansicht des Basilides von dem Märtyrerthum und den Begriffen von dem nothwendigen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe, auf welchen sie beruht, seine Zustimmung nicht geben zu können. „Basilides,“ sagt Clemens (IV. 12.), „läßt die Seele, die in einem frühern Leben gesündigt hat, hier dafür büßen, die erwählte auf eine ehrenvolle Weise durch das Märtyrerthum, die andern aber so, daß sie durch die ihnen gebührenden Strafen gereinigt werden. Wie kann aber dieß wahr seyn, da es von uns abhängt, zu bekennen und Strafe zu leiden, oder nicht? In jedem, der seinen Glauben verläugnet, ist es um die von Basilides behauptete Vorsehung geschehen. — Wo ist der Glaube, wenn das Märtyrerthum zur Abbüßung früher begangener Sünden geschieht? Wo ist die Liebe gegen Gott, die der Wahrheit wegen Verfolgungen und Leiden erduldet? Wo das Lob des Bekennenden, wo der Tadel des Verläugnenden? Wozu nützt die rechte Lebensweise, daß man die Begierden tödtet, und kein Geschöpf haßt? Wenn wir, wie Basilides selbst sagt, für einen Theil des göttlichen Willens halten müssen, alles zu lieben, weil alles in einem bestimmten Verhältniß zum Ganzen steht, für einen zwei-

die doch selbst durch Zeugung entstanden sind, anders als unrein seyn? Es gibt solche, die die Ehe geradezu Hurerei nennen, und das Dogma aufstellen, sie sey vom Himmel eingeführt. Diese behaupten prahlerisch, den Herrn nachzuahmen, der auch nicht in der Ehe gelebt, und nichts in der Welt besessen habe. Sie rühmen sich, besser als andere das Evangelium zu verstehen, wissen aber doch die Ursache nicht, warum der Herr nicht in der Ehe lebte. Vordem erste nemlich war die Kirche seine eigenthümliche Braut, und dann war er kein gewöhnlicher Mensch, um eine Gehilfin, dem Fleisch nach, zu bedürfen, auch hatte er nicht nöthig, Kinder zu zeugen, da er ewig bleibt, und allein der Sohn Gottes ist. Er selbst aber sagt, was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen u. s. w. Und wie? haben denn nicht auch die Gerechten der Vorzeit an dem creatürlichen Leben mit Dank theilgenommen? Einige haben auch Kinder gezeugt, und enthalten in der Ehe gelebt. — Oder haben die Apostel das eheliche Leben verworfen? Petrus und Philippus haben Kinder gezeugt, Philippus hat Töchter in die Ehe gegeben, auch Paulus spricht von einer Gattin, die er nicht mit sich führte (Phil. 4, 3.). — Ueber den zuvor angeführten Ausspruch Jesu zur Salome bemerkt Clemens (c. 9.), er sey aus dem Evangelium der Aegyptier genommen. Der Erbsner habe gesagt: „er sey gekommen, die Werke des Weibes aufzulösen,“ das Weib sey die Begierde, ihre Werke Geburt und Tod. „Was wollen sie nun hiemit sagen? Ist diese Ordnung der Dinge aufgelöst worden? Das können sie nicht sagen: es besteht ja noch dieselbe Welteinrichtung. Der Herr aber hat nichts Unwahres gesagt. Denn in der That hat er die Werke der Begierde aufgehoben, Geiz, Streit, Ehrsucht, Weibermuth u. s. w. Ihre Geburt ist der Tod der Seele, da wir todt in unsern Sünden sind. So ist jenes Weib die Unmäßigkeit. In der Natur aber muß Geburt und



Tod in steter Folge stattfinden, bis völlig ausgeschieden ist, und zu seinem Ziele gebracht das Erwählte, um dessen willen auch die in der Welt gemischten Substanzen ihrer Eigenthümlichkeit zurückgegeben werden. — Wie aber können sich die, die sich an alles eher, als an den wahren evangelischen Kanon halten, auch auf das, was auf jene Worte an die Salome folgt, berufen? Auf ihre Rede: „„so habe ich also recht gethan, daß ich nicht geboren habe,““ antwortete der Herr, da sie die Geburt nicht so, wie sie sollte, verstanden hatte: „„iß jedes Kraut, das bittere aber ß nicht.““ Hiemit gibt er zu verstehen, daß es von uns abhängt, und nicht nothwendig sey, vermöge eines verbiethenden Gebots, entweder enthaltsam zu seyn, oder in der Ehe zu leben. Auch erklärt er dabei, daß die Ehe mit der Schöpfung zusammenwirkt. Halte also niemand die dem Logos entsprechende Ehe für eine Sünde. — Es hängt von jedem Einzelnen von uns ab, ob er Kinder erzeugen will, oder nicht. — Jene zwei oder drei, die im Namen des Herrn versammelt sind, und unter welchen mitten der Herr ist, kann man auch von Mann und Weib und Kind verstehen, weil das Weib durch Gott mit dem Mann verbunden wird. Einige wollen zwar diesen Ausspruch des Herrn so erklären: mit mehreren sey der Welt schöpfer als der der Zeugung vorstehende Gott, mit Einem aber, dem Erwählten des Erbsers, der Sohn des andern Gottes, des guten, aber so ist es nicht, sondern es ist auch mit dem auf sittsame Weise in der Ehe lebenden und Kinder zeugenden Gott durch den Sohn, aber auch mit dem auf vernünftige Weise in der Enthaltbarkeit Lebenden ist auf dieselbe Weise derselbe Gott.“ Clemens entwickelt (a. 11. f.) noch weiter den Kanon der dem Logos gemäß zu beobachtenden Enthaltbarkeit, und den Widerspruch der Grundsätze der Häretiker mit den Aussprüchen und der Lehre der Schrift, und nimmt dann (c. 13.) noch beson-

durch die Welt hindurchging, um unsern Blick auf das Unsichtbare (ἀσίδες) und Unkörperliche des göttlichen Princips hinzurichten?

Obgleich die Polemik des Clemens gegen die Gnostiker sich auf die hier erörterten Punkte beschränkt, so bringt doch Clemens, wie die Darlegung seiner Hauptargumente von selbst zeigt, nicht minder tief als Irenäus und Tertullian in das Innere der gnostischen Systeme ein. Wir würden jedoch sein Verhältniß zur Gnosis nur sehr unvollkommen und einseitig auffassen, wenn wir nur bei dieser negativen Seite stehen bleiben wollten. Kein Kirchenlehrer der ältern Zeit steht den Gnostikern so nahe als Clemens, bei keinem andern sehen wir die Gnosis und die katholische Lehre sich so vielfach berühren und durchkreuzen. Er ist daher nicht bloß als Gegner der Gnostiker zu betrachten, sondern das Lehrsystem, das seine Schriften enthalten, bildet selbst ein neues wichtiges Moment in dem Entwicklungsgange der Gnosis. Deswegen kann es auch nur in diesem Zusammenhang, aus dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu den gnostischen Systemen, seiner wahren Bedeutung nach aufgefaßt werden.

### Clemens von Alexandrien als Gnostiker. ♡

Clemens stimmt mit den Gnostikern vor allem darin überein, daß es eine Gnosis als Erkenntniß des Absoluten geben müsse. Der historische Glaube kann nicht genügen, der Glaube muß zum Wissen erhoben werden, wenn das Christenthum die absolute Religion seyn soll. Die Gnosis ist, wie Clemens (II, 17.) ihren Begriff bestimmt und von andern verwandten Begriffen unterscheidet, die Erkenntniß des Seyenden selbst, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, die Erkenntniß, die durch die Ver-

nauft vermittelt wird, und durch eine andere Vernunft  
 nicht verrückt werden kann. Sie ist das Wissen schlechthin,  
 das seinen Zweck nur in sich selbst hat. Denn „dem Gnostiker  
 kommt es nicht zu,“ sagt Clemens (IV, 22.), „um ir-  
 gend eines Nutzens willen, damit etwas geschehe, und et-  
 was anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniß Gottes  
 zu streben. Die Ursache seiner Speculation ist ihm die Gno-  
 sis selbst (*αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτῇ*). Ich wage  
 zu behaupten, nicht um selig zu werden, wählt sich die  
 Gnosis der, der wegen der göttlichen Erkenntniß selbst der  
 Gnosis nachstrebt. Das Denken wird durch die Uebung ein  
 stetes Denken, das stete Denken, das Wesen des Erkennen-  
 den bleibt als etwas Ununterbrochenes, als eine beständige  
 Speculation, eine lebendige Substanz (*αἰδιος θεωρία ζῶ-  
 σα ὑπόστασις μένει*). Würde nun jemand dem Gnostiker  
 die Wahl lassen zwischen der Erkenntniß Gottes und der  
 ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch  
 vielmehr ein und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im  
 Geringsten zu bedenken, die Erkenntniß Gottes wählen,  
 in der Ueberzeugung, daß die durch die Liebe über den Glauben  
 zur Erkenntniß sich erhebende Eigenschaft das an sich  
 Wünschenswerthe sey“ (Vgl. VI, 12.). Der Gnosis ist  
 es nicht um irgend einen Erfolg, sondern nur um das Er-  
 kennen selbst zu thun, und für den Gnostiker hat daher das  
 Leben nur insofern einen Werth, sofern er seine Erkenntniß  
 vermehren, und die Gnosis erlangen kann. „Die Gnosis  
 wird,“ so beschreibt Clemens (VI, 9.) „ihr Wesen weiter,  
 durch die fortgesetzte ununterbrochene Beschäftigung, etwas  
 Beharrliches und Unwandelbares. Der Gnostiker hat nicht  
 nur das erste Princip, und das aus diesem entstandene  
 zweite Princip begriffen, so daß er es mit unwandelbaren,  
 unbeweglichen Gedanken festhält, sondern auch über Gutes  
 und Böses, über alles Entstandene, mit Einem Worte  
 über alles, was der Herr geredet hat, hat er die genaueste,

Weltanfang und Weltende umfassende, Erkenntniß von der Wahrheit selbst, und zieht nie das bloß Wahrscheinliche, das, was in der Darstellung der Griechen einen Schein von Nothwendigkeit hat, der Wahrheit selbst vor, das von Herrn Gesagte ist ihm klar und offenbar, wenn es auch andern verborgen ist, er hat bereits über alles die Gnosis erlangt. Denn die Orakel, die wir haben (die Schriften der Propheten), verkündigen das Seyende, wie es ist, das Künftige, wie es seyn wird, das Geschehene, wie es geschehen ist. Er hat, als ein Wissender, seine Stärke im Wissen, und führt über das Gute das Wort, stets mit dem Intelligibeln beschäftigt, und von jenen obern Urbildern die Norm für die Verwaltung des Menschlichen sich entnehmend, wie die Schiffenden nach den Gestirnen den Lauf des Schiffes richten. — Der Gnostiker weiß durch die Schrift das Alte, und schließt auf das Künftige, er kennt alle Bedeutungen der Reden, alle Lösungen der Räthsel, ist bekannt mit den Zeichen und Vorausverkündigungen, und dem Erfolg der Zeiten und Ereignisse“ (c. 4.). In welchem Sinne hier Clemens die Gnosis, sofern sie das absolute Wissen ist, ein prophetisches, durch die Propheten des N. T. vermitteltes, Wissen nennt, erläutert folgende Stelle (Strom. VI, 7.): „Wenn wir Christus selbst die Weisheit nennen, und seine Thätigkeit diejenige, die durch die Propheten vermittelt wird (*τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ, τὴν διὰ τῶν προφητῶν*), durch die wir die gnostische Ueberlieferung lernen können, wie er selbst während seiner Gegenwart die Apostel gelehrt hat, so wäre die Weisheit die Gnosis als ein Wissen und Begreifen des Seyenden, Künftigen und Gewesenen, und zwar ein festes und sicheres, als ein von dem Sohn Gottes überliefertes und geoffenbartes. Und wenn das Ziel des Weisen Speculation ist, so strebt diese zwar in denen, die noch Philosophen sind, nach der göttlichen Erkenntniß, erreicht sie aber nicht, wenn sie nicht

gehört es aber, daß sie das Absolute nicht bloß in  
 seiner Abstractheit zum Object hat, sondern sich auch  
 der Vermittelung desselben bewußt ist, dasselbe durch seine  
 vermittelnde Momente sich hindurchbewegen läßt. Auch  
 Clemens ist dieß daher der Hauptgesichtspunct, von  
 welchem aus er seinen Gnostiker betrachtet. Das Absolute,  
 was zum Wesen des Gnostikers gehört, ist in ihm ein erst  
 werdendes, es gelangt erst durch eine Reihe vermittelnder  
 Momente zu seiner concreten Realität, und zwar so, daß  
 es in dem Leben des Gnostikers der allgemeine Entwicklungs-  
 proceß des Universums reflectirt. Wie die Welt und das  
 ganze Naturleben im Cyclus der Siebenzahl sich bewegt  
 (Strom. VI, 16. ἐν ἑβδομάδι πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται),  
 so gelangt auch der Gnostiker erst durch die Hebdomas hin-  
 durch zu seinem absoluten Ziel (εἰς τὴν πατρῴαν αὐλήν,  
 καὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγα-  
 γμασίαν, ἰσόμενος, ὡς εἰπεῖν, ὡς ἐστὼς καὶ μένον αἰδίως,  
 ἀκίνητος πάντως ἄτρεπτον. Strom. VII, 10.). „Worauf  
 auch die Hebdomas sich beziehen mag,“ sagt Clemens Str.  
 IV, 25, „sey es eine Zeit, die im Lauf von sieben bestimm-  
 ten Perioden ihren Ruhepunct erreicht (das Sabbathsjahr),  
 seyen es sieben Himmel, die in aufsteigender Ordnung ge-  
 zählt werden, mag die wandellose Sphäre, die der intelli-  
 gibeln Welt nahe ist, Ogdoad genannt werden, in jedem  
 Falle muß der Gnostiker durch die Welt der Geburt und  
 Sünde sich hindurcharbeiten (ἐξαναδύναι γένεσώς τε καὶ  
 ἁμαρτίας χρῆναι τὸν γνωστικόν). Deßwegen werden sie-  
 ben Tage lang Opferthiere für die Sünder geschlachtet, und  
 sieben Tage finden Reinigungen statt, weil in so vielen Ta-  
 gen die Welterlöpfung zur Vollendung kommt (ἡ γένεσις  
 τελειοῦται). Die vollkommene Aneignung aber ist der  
 durch das Gesetz und die Propheten gewonnene gnaden-  
 reiche Glaube an das Evangelium, und die durch vollkom-  
 menen Gehorsam erlangte Reinheit, verbunden mit der

Kenntniß des Göttlichen zu Stande kommt, und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist. Durch sie wird der Glaube vollendet, da der Glaubige durch sie alle in sich kommen wird. Der Glaube nun ist ein im Innern niedergelegtes Gut: auch ohne Gott zu suchen, bekennet er ihn, und preist ihn als den Seyenden. Indem man nun von diesem Glauben ausgeht, und in ihm fortschreitet, muß man durch die Gnade Gottes, so viel möglich, die Erkenntniß Gottes erlangen. — Der Glaube ist daher, so zu sagen, eine auf das Allgemeine sich beschränkende Erkenntniß (*σύντομος γνῶσις*) des Nothwendigen, die Gnosis ein festes und sicheres Erkennen des durch den Glauben Aufgenommenen (*ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*), das durch die Lehre des Herrn auf den Glauben gebaut wird, und zu dem unwandelbaren, begreifenden Wissen hindüberführt. Die erste heilbringende Umänderung ist daher die vom Heidenthum zum Glauben, die zweite, die vom Glauben zum Wissen, von der *πίστις* zur *γνῶσις*.“ Die Gnosis ist demnach, wenn wir diese Merkmale zusammenfassen, der zum Wissen erhobene Glaube, oder sofern ihn Glauben unmittelbar ist, was im Wissen vermittelt ist, das seiner Vermittlung sich bewußte, absolute Wissen. Diesen Unterschied bezeichnet Clemens insbesondere durch die Ausdrücke *σύντομος γνῶσις* und *ἀπόδειξις* u. s. w. sehr genau, da die *ἀπόδειξις* nur ein solches Wissen ist, das durch die Gründe und Beweise, auf welchen es beruht, sich hindurchbewegt.

Das Bisherige betrifft die Gnosis nur, sofern sie ihrem nächsten Begriffe nach ein Wissen und Erkennen ist, der eigenthümliche Gesichtspunct aber, von welchem aus Clemens die Gnosis auffaßt, besteht ganz besonders darin, daß er ihren Begriff nicht bloß auf das Theoretische beschränkt, sondern ein ebenso großes, ja noch größeres Gewicht auf ihre practische Seite legt. Der Gnostiker ist ihm

ist bloß der Wissende, sondern zugleich der practisch voll-  
 ständige Weise, und dasselbe Ideal, das die Stoiker in ih-  
 rem vollkommenen Weisen sich dachten, erscheint bei ihm  
 in allem, was das Christenthum darbieten konnte, berei-  
 tert und verherrlicht. Nach Strom. II, 10. rechnet Cle-  
 mens zu der Philosophie, die er als die seinige bekennt,  
 drei Theile: 1) die θεωρία 2) die ἐπιτέλεισις τῶν ἐντολῶν  
 3) die κατασκευή ἀνδρῶν ἀγαθῶν. Diese drei Stücke  
 vollenden den Gnostiker, und wenn nur etwas  
 fehlt, so ist die Gnosis eine unvollkommene (χωλεύει  
 τῆς γνώσεως) 32). Die Gnosis muß sich demnach nach  
 dem Ideal, die Clemens durch sein ganzes Werk hindurch  
 vollführt, practisch vollenden. Fassen wir nun sogleich die  
 höchste Stufe ins Auge, zu welcher Clemens seinen Gnosti-  
 ker auf diesem Wege gelangen läßt, so kann uns wohl fol-  
 gende Stelle (Strom. VI, 9.), in welcher sich uns zugleich  
 das Verhältniß des Gnostikers des Clemens zu dem stois-  
 schen Weisen von selbst zu erkennen gibt, den besten Be-  
 griff hiervon geben: „Der Gnostiker hat keine andere Affec-  
 tionen, als nur solche, die zur Erhaltung des Leibes ge-  
 hören, wie Hunger, Durst und ähnliches. Daß bei dem  
 Erlöser der Leib als Leib nothwendige Verrichtungen zu sei-  
 ner Erhaltung erfordert habe, wäre eine lächerliche Behaup-  
 tung. Er aß nicht des Leibes wegen, da sein Leib durch  
 eine heilige Kraft zusammengehalten wurde, sondern nur  
 damit denen, die mit ihm zusammen waren, nicht andere  
 Bedenken über ihn kämen, wie nachher einige vermutheten,

---

32) Vergl. Strom. VII, 1. wo Clemens das ganze Wesen sei-  
 ner Gnosis in folgende drei Hauptstücke, ἀποτελέσματα τῆς  
 γνωστικῆς δυνάμεως, zusammenfaßt: τὸ γινώσκειν τὰ πράγ-  
 ματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅτι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ  
 τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀ-  
 ληθείᾳ ἐπιτεκρυμμένα.

sehung, die über alles die Aufsicht führt, und nichts von allem, wofür sie zu sorgen hat, unbeachtet läßt. Welche ihm angehören wollen, sind diejenigen, die durch den Glauben zur Vollendung kommen. Er, der Sohn, ist durch den Willen des allherrschenden Vaters der Urheber von allem Guten, das erste Princip der Bewegung, eine auf sinnliche Weise nicht zu fassende Macht. — Eigenschaft der höchsten Macht ist eine, durch alle Theile, auch das Kleinste, hindurchgehende, Aufsicht über alles, die alles mit dem höchsten Ordner des Alls in Verbindung setzt, der durch den Willen des Vaters das Wohl aller ordnet, so daß immer andere über andere in höherer Ordnung die Aufsicht führen, bis man zu dem großen Hohepriester gelangt. Denn von dem Einen höchsten, nach dem Willen des Vaters wirkenden, Princip hängt das Erste, Zweit und Dritte ab. Auf der höchsten Spitze des Sichtbaren steht das selige Engelsheer, und dann bis zu uns herab stehen wieder andere unter andern, die von Einem aus und durch Einen erlöst werden und erlösen. Wie auch die kleinsten Eisentheilchen von der, durch viele Eisenringe sich erstreckenden, Kraft des Magnetsteins bewegt werden, so werden auch, vom heil. Geist gezogen, die, welche mit Tugend begabt sind, mit dem höchsten in sich beharrenden Princip (πρώτη μονή) in Verbindung gesetzt, und so der Reihe nach die übrigen bis zur untersten Stufe, die aber, welche aus Schwachheit böse sind, und in einem habituell bösen Zustande sich befinden, werden von ihren Leidenschaften umhergetrieben, und stürzen auf den Boden. Denn von Anfang an gilt als Gesetz, daß die Tugend Sache der freien Wahl ist. — Der allein gute Eine Allherrscher bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Sohn die Erlösung, an dem Bösen aber hat er keinen Theil. Denn zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen alles geordnet, sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen.



Daher ist es das Geschäft der erbfindenden Gerechtigkeit, solches Wesen, soweit es möglich ist, zum Bessern und vollkommnern zu führen.“ In demselben Sinne nennt Clemens den Logos öfters den großen Hohepriester, sofern nach seine vermittelnde Thätigkeit alles zur Einheit mit Gott erhoben wird<sup>35)</sup>. Eben dieser Thätigkeit verdankt sich der Gnostiker alles, was er ist. Je vollkommener in ihm der Logos sich reflectirt, und mit ihm Eins wird, desto vollkommener kommt in ihm die Idee des Absoluten zum Bewußtseyn und zum Leben, wie Clemens das Verhältniß des Gnostikers zum Logos in der schönen Stelle tr. VII, 3. beschreibt: „Ein göttliches und gottähnliches Bild ist die Seele des Gerechten, in welcher durch Gehorsam gegen die Gebote ein Heiligthum und einen festen Sitz hält der über alles Sterbliche und Unsterbliche waltende König und Erzeuger des Schönen, er, der wahrhaft Gesetz, Ordnung und ewiger Logos ist, der Eine Erlöser für jedes Einzelne besonders, und für alles zusammen. Er ist er wahrhaft Eingeborne, das Bild der Gerechtigkeit, des Königs, und des allherrschenden Vaters, er drückt dem Gnostiker die vollkommene Anschauung (*θεωρία*), nach seinem eigenen Bilde, wie mit einem Siegel auf, so daß

---

35) In der Person des Erlösers tritt auch bei Clemens, wie bei den Gnostikern, das Menschliche sehr zurück, schon deswegen, weil er in ihm vorzugsweise den Begriff des Logos festhält. Je höher aber zugleich seine Vorstellung vom Logos war, desto weniger konnte er mit ihm die wahre Realität einer menschlichen Erscheinung zusammendenken. Daher seine Hinneigung zum gnostischen Doketismus, wie sie sich Coh. ad gent. c. 10. ausdrückt: ὁ λόγος — τὸ ἀνθρώπου προσωπιὸν ἀναλαβὼν, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δράμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίναιτο. Vgl. die oben S. 507. citirte Stelle Strom. VI, 9.

Ablegung des Weltlichen, wobei die Seele ihre Hütte, nach dem sie sie gebraucht hat, mit Dank zurückgibt. — Der wahre Gnostiker gehört unter diejenigen, welche, wie David sagt (Psalm 15, 1.), ihre Ruhe finden werden auf dem heiligen Berge Gottes, in der obersten Kirche in welche die Philosophen Gottes versammelt werden, die wahren Israeliten, die reines Herzens und ohne Falschheit sind<sup>34)</sup>.“

Hier ist nun auch der Ort, wo in dem System des Clemens die Christologie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung ihre Stelle findet, und in den Zusammenhang der übrigen Ideen eingreift. Dem absoluten Gott gegenüber, welcher, in seinem rein abstracten An=sich=seyn, über jede Erkenntniß erhaben ist (man vergl. besonders die Hauptstellen hierüber Strom. V, 11. 12.), ist nur der Logos das vermittelnde Princip, durch welches die Idee des Absoluten in dem Gnostiker theoretisch und practisch sich realisirt. Gott ist, wie Clemens (Str. IV, 25.) sagt, da er nicht demonstrirbar ist, kein Object der Erkenntniß, der Sohn aber, welcher Weisheit, Erkenntniß, Wahrheit und alles damit Verwandte ist. Ja auch Demonstration und dialectisches Erkennen läßt er zu. Alle Kräfte des Geistes (des πνεῦμα), zur Einheit verbunden, laufen in den Sohn zusammen, unendlich aber ist er in Ansehung des Begriffs jeder seiner Kräfte. Er wird weder Eins wie das Eine, noch vieles wie die Theile, sondern alles als Eins, weßwegen er alles ist. Denn er ist der Kreis aller in eine Einheit zusam-

---

34) Οἱ μὴ καταμεινάντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς ἐνεργείας κληρονομίαν ὑπερχύσαντες, ἀκυρόστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπταίᾳ προσ-  
νέχοντες. Strom. VI, 14. Ueber die ἑβδομάς und ὀγδοάς  
vergl. oben S. 232.

in Proceß, durch welchen das Absolute sich mit sich selbst vermittelt, nur in Beziehung auf das Individuum betrachtet, sofern in dem Einzelnen, als Gnostiker, die *πλωτς* zur *ϑως* erhoben wird, allein dieser Proceß hat auch bei Clemens eine nicht bloß individuelle, sondern universelle Bedeutung. Wie jedem Einzelnen das, die Idee des Absoluten in ihm realisirende, Princip der Gnosis nur im Christenthum gegeben ist, so ist das Christenthum überhaupt die absolute Religion. Das im Christenthum objectivirte absolute Princip läßt Clemens zwar nicht kosmisch, wie die Valentinianer und andere Gnostiker das christliche Princip in Beziehung auf den Weltorganismus überhaupt auffaßten, aber doch weltgeschichtlich sich manifestiren. Das Christenthum ist als die absolute Religion in die Religionsgeschichte eingetreten, und steht in dieser Bedeutung sowohl dem Heidenthum als Judenthum gegenüber. Es konnte daher, da ihm der subjective Standpunkt der marcionitischen Gnosis ohnedieß fremd geblieben ist, nur die pseudoclementinische Form der Gnosis seyn, mit welcher sein gnostisches System die größte Aehnlichkeit hat. Hiemit sind wir auf diejenige Frage gekommen, in deren Untersuchung sich uns hauptsächlich noch die nahe Verwandtschaft der religiösen Weltansicht des Clemens mit der gnostischen ergeben muß, die Frage: in welchem Verhältniß dachte sich Clemens das Christenthum, das ihm, wie von ihm überall vorausgesetzt wird, und auch schon aus dem Bisherigen erhellt, die absolute Religion ist, zum Judenthum und Heidenthum?

Am auffallendsten ist die Verwandtschaft des Standpunkts des Clemens mit dem der Pseudoclementinen in Beziehung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum. A. und N. L., Gesetz und Evangelium, die Christen der Propheten und der Apostel sind ihm, ihrem wesentlichen Inhalte nach, so sehr Eins, daß nur ein for-

meller Unterschied zwischen beiden übrig bleiben konnte. Ausgesprochen ist diese Ansicht in der schon früher angeführten Stelle (Strom. VI, 7.), nach welcher die Gnade nur in den Aufschlüssen besteht, die Christus den Aposteln über das in den Propheten Enthaltene gegeben hat. Ebenso deutlich liegt sie in der gleichlautenden Stelle (Strom. IV, 21.), wo Clemens die Frage aufwirft: „Wer ist vollkommen?“ und antwortet: „Wer Enthaltung vom Bösen von sich bezeugen kann.“ Der Weg hiezu ist der zum Evangelium und zum Gutesthun führende. Die gnostische Vollendung des Gesezesmenschen (des *νομιος*) ist die Annahme des Evangeliums, damit der nach dem Gesetz Lebende (*ὁ κατὰ νόμον*) vollkommen werde. So hat ja Moses, der Mann des Gesetzes (*ὁ κατὰ νόμον Μωϋσῆς*) vorausverkündigt, man müsse hören (V. Mos. 18, 15.), damit wir empfangen, dem Apostel zufolge, die Vollendung des Gesetzes, Christus. Im Evangelium aber schreitet nun bereits der Gnostiker so fort, daß er sich nun nicht mehr bloß auf die Grundlage des Gesetzes stützt, sondern es auch versteht und begreift, gemäß der Lehre, welche der Herr, der die Testamente gegeben, den Aposteln übergeben hat.“ Das Evangelium ist demnach nur das aufgeschlossene, richtig verstandene Gesetz. Vermittelt aber wird diese Identität der beiden Testamente, in dem Systeme des Clemens, durch die allegorische Interpretationsweise, die bei Clemens dieselbe Bedeutung hat, wie bei Philo, dessen allegorisch-mystischen Deutungen Clemens sehr oft geradezu folgte. „Weder die Propheten noch der Erlöser,“ sagt Clemens (Strom. VI, 15.), „haben die göttlichen Mys-  
 terien unmittelbar so vorgetragen, daß sie von jedem leicht verstanden werden konnten, sondern sie sprachen in Parabeln. Von dem Herrn sagen die Apostel ausdrücklich, daß er alles in Parabeln gesprochen, nichts anders als in einer Parabel gesprochen habe. Wenn aber alles durch ihn gemacht, und

nichts ohne ihn gemacht ist, so sind auch Gesetz und Propheten durch ihn gemacht, und in Parabeln von ihm gesprochen worden. Gerade und recht, sagt die Schrift, ist es vor denen, die es verstehen; d. h. vor denen, welche die von dem Herrn gegebene Erklärung der Schrift, dem kirchlichen Kanon gemäß, empfangen und bewahren. Der kirchliche Kanon aber ist die Harmonie und Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten mit dem durch die Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente.“ Der Hauptzweck der allegorischen Interpretation geht daher darauf, die vollkommene Identität des A. und N. T., deren Urheber ja auch derselbe Herr und Logos ist, nachzuweisen, und da die Erkenntniß dieser Identität eben zum Wesen der Gnosis selbst gehört, so verhält sich der allegorische Sinn der Schrift zum buchstäblichen auf dieselbe Weise, wie die Gnosis zum Glauben (Strom. VI, 15.). So betrachtet, ist die Gnosis selbst nichts anders als Schrifterklärung und Auffassung des Schriftsinnes. Denn nur der Gnostiker, welcher über der Schrift grau geworden ist, wahrt die apostolische und kirchliche Rechtgläubigkeit (Strom. VII, 16.). Von der Willkühr und Gewaltthätigkeit, mit welcher die Häretiker mit der Schrift verfahren, gie ihnen Clemens (a. a. O.) schuldigibt, unterscheidet sich die Schrifterklärung des Gnostikers dadurch, daß sie überall das dem Herrn und höchsten Gott vollkommen Zusammengehörige und Angemessene als leitende Idee festhält, und alles, was aus der Schrift bewiesen wird, durch die Analogie der Schrift bestätigt. Der subjectiven Willkühr sollte durch vorgebeugt seyn, daß der Gnostiker nur dem kirchlichen Kanon und der apostolischen Ueberlieferung zu folgen habe, es ist aber klar, daß es zuletzt doch nur die Speculation war, durch welche bestimmt wurde, was in der Schrift als ihr wahrer gotteswürdiger Inhalt anerkannt werden sollte. Darum hatte auch die angenommene

meller Unterschied zwischen beiden übrig bleiben konnte. Ausgesprochen ist diese Ansicht in der schon früher angeführten Stelle (Strom. VI, 7.), nach welcher die Gnosis nur in den Aufschlüssen besteht, die Christus den Aposteln über das in den Propheten Enthaltene gegeben hat. Ebenso deutlich liegt sie in der gleichlautenden Stelle (Strom. IV, 21.), wo Clemens die Frage aufwirft: „Wer ist vollkommen?“ und antwortet: „Wer Enthaltung vom Bösen von sich bezeugen kann.“ Der Weg hiezu ist der zum Evangelium und zum Gutesthun führende. Die gnostische Vollendung des Gesezesmenschen (des *νομικός*) ist die Annahme des Evangeliums, damit der nach dem Gesetz Lebende (*ὁ κατὰ νόμον*) vollkommen werde. So hat ja Moses, der Mann des Gesetzes (*ὁ κατὰ νόμον Μωϋσής*) vorausverkündigt, man müsse hören (V. Mos. 18, 15.), damit wir empfangen, dem Apostel zufolge, die Vollendung des Gesetzes, Christus. Im Evangelium aber schreitet nun bereits der Gnostiker so fort, daß er sich nun nicht mehr bloß auf die Grundlage des Gesetzes stützt, sondern es auch versteht und begreift, gemäß der Lehre, welche der Herr, der die Testamente gegeben, den Aposteln übergeben hat.“ Das Evangelium ist demnach nur das aufgeschlossene, richtig verstandene Gesetz. Vermittelt aber wird diese Identität der beiden Testamente, in dem Systeme des Clemens, durch die allegorische Interpretationsweise, die bei Clemens dieselbe Bedeutung hat, wie bei Philo, dessen allegorisch-mystischen Deutungen Clemens sehr oft geradezu folgte. „Weder die Propheten noch der Erldser,“ sagt Clemens (Str. VI, 15.), „haben die göttlichen Mysterien unmittelbar so vorgetragen, daß sie von jedem leicht verstanden werden konnten, sondern sie sprachen in Parabeln. Von dem Herrn sagen die Apostel ausdrücklich, daß er alles in Parabeln gesprochen, nichts anders als in einer Parabel gesprochen habe. Wenn aber alles durch ihn gemacht, und

nichts ohne ihn gemacht ist, so sind auch Gesetz und Propheten durch ihn gemacht, und in Parabeln von ihm gesprochen worden. Gerade und recht, sagt die Schrift, ist alles vor denen, die es verstehen; d. h. vor denen, welche die von dem Herrn gegebene Erklärung der Schrift, dem kirchlichen Kanon gemäß, empfangen und bewahren. Der kirchliche Kanon aber ist die Harmonie und Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten mit dem durch die Erscheinung des Herrn gegebenen Testamente.“ Der Hauptzweck der allegorischen Interpretation geht daher darauf, die vollkommene Identität des A. und N. T., deren Urheber ja auch derselbe Herr und Logos ist, nachzuweisen, und da die Erkenntniß dieser Identität eben zum Wesen der Gnosis selbst gehört, so verhält sich der allegorische Sinn der Schrift zum buchstäblichen auf dieselbe Weise, wie die Gnosis zum Glauben (Strom. VI, 15.). So betrachtet, ist die Gnosis selbst nichts anders als Schrifterklärung und Auffassung des Schriftsinnes. Denn nur der Gnostiker, welcher über der Schrift grau geworden ist, wahrt die apostolische und kirchliche Rechtgläubigkeit (Strom. VII, 16.). Von der Willkühr und Gewaltthätigkeit, mit welcher die Häretiker mit der Schrift verfahren, giebt ihnen Clemens (a. a. O.) schuld gibt, unterscheidet sich die Schrifterklärung des Gnostikers dadurch, daß sie überall das dem Herrn und höchsten Gott vollkommen Zusammengehörige und Angemessene als leitende Idee festhält, und alles, was aus der Schrift bewiesen wird, durch die Analogie der Schrift bestätigt. Der subjectiven Willkühr sollte durch vorgebeugt seyn, daß der Gnostiker nur dem kirchlichen Kanon und der apostolischen Ueberlieferung zu folgen habe, es ist aber klar, daß es zuletzt doch nur die Speculation war, durch welche bestimmt wurde, was in der Schrift als ihr wahrer gotteswürdiger Inhalt anerkannt werden sollte. Darum hatte auch die angenommene

Identität des A. und N. T., oder des Prophetenthums (der προφητεία Strom. VI, 15.) und Christenthums ihren Grund nur darin, daß sich die Gnosis über beide auf gleiche Weise stellt, und ihre speculativen Ideen mit dem einen wie mit dem andern durch die allegorische Interpretation vermittelt.

Die Hauptfrage ist jedoch, wie verhält sich das Christenthum, oder, da nun das Judenthum nicht von ihm zu trennen ist, das mit dem Judenthum identische Christenthum zum Heidenthum? Stellt sich Clemens auch in dieser Beziehung ebenso auf die Seite des Verfassers der Pseudoclementinen, wie er ihm über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum im Allgemeinen beistimmt?

Von keinem andern Gegenstand ist bei Clemens so vielfach die Rede, als von dem Verhältniß des Christenthums und der christlichen Gnosis zum Heidenthum und zur heidnischen Philosophie. Und doch ist es keine sehr leichte Sache, seine wahre Ansicht hierüber auszumitteln, da uns zwei verschiedene, einander scheinbar widersprechende, Behauptungen begegnen, die eine, daß die heidnische Religion und Philosophie eine innere, selbstständige, göttlich mitgetheilte Wahrheit habe, die andere, daß alles, was im Heidenthum wahres sey, nur als etwas ihm fremdartiges, durch Raub und Betrug in dasselbe hineingekommenes, anzusehen sey. Die erstere Behauptung stellt sich uns in der, durch alle Schriften des Clemens sich hindurchziehenden, und an so vielen Stellen ausgesprochenen Ueberzeugung dar, daß die Philosophie einen propädeutischen Nutzen habe. Clemens beginnt daher seine Stromata, in welchen er, wie er (c. I.) sagt, nach Art der Aeltere, den Boden zuvor mit dem Trunkbaren der griechischen Philosophie (τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλληνιστῶν) bewässern wollte, damit er den ausgestreuten geistigen Samen um so besser aufnehme und gedeihen lasse, mit einer



Rechtfertigung des Gebrauchs der Philosophie. Sie sey, ist er (a. 5.), vor der Erscheinung des Herrn den Griechen zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, nun aber sey sie zugleich zur Gottseligkeit für die, welche den Glauben zur Wissenschaft gedeihen lassen wollen. Wenn auch Ein Weg zur Wahrheit sey, so fließen doch in sie viele Zuflüsse ein. Die Philosophie sey eine Vorübung und Vorbereitung für die Weisheit. Clemens erläutert dieß durch eine allegorische Deutung der beiden Frauen Abrahams, Sara und Hagar. Sara, die Weisheit, die Hausgenossin des Glaubens (Abraham), sey anfangs unfruchtbar gewesen, aber nach ihrem eigenen Willen habe Abraham in dieser Zeit des Fortschreitens sich mit der Aegyptierin Hagar, der *ποικιλῇ παιδείᾳ* (*Αἴγυπτος κόσμος ἀλληγορεῖται*) vermischt, und dann erst sey Isaak geboren worden, der Typus Christi. — „Die Philosophie untersucht die Wahrheit, und die Natur der Dinge, die Weisheit aber ist die Vernunft, von welcher der Herr selbst sagt: ich bin die Wahrheit. Die vorbereitenden Wissenschaften (*προπαιδεῖα τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως*) üben den Geist, wecken den Verstand und erzeugen den Scharfsinn, der sich zu Untersuchungen durch die wahre Philosophie eignet, welche die Mythen, wenn sie sie gefunden, oder vielmehr erhalten haben, von der Wahrheit selbst haben.“ Bei dem Gnostiker sey zwar, zeigt Clemens (Strom. VI, 10.), das Vorherrschende die Gnosis, aber es sey ihm auch das angeteigen, was zur Gnosis vorbereitet, indem er von jeder Wissenschaft das für die Wahrheit Gewinnbringende nehme, von der Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik. Viele haben eine kindische Furcht vor der griechischen Philosophie, wie wenn sie der Wahrheit Gefahr brächte. Der Gnostiker müsse aber vieles wissen, weil ihm alles dazu diene, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden, denn die Ursache des Irrthums und der falschen Meinung liege

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsetzung des ersten sein, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eignen Character eines erborgten, von aussen her angerignen, Scheins der Wahrheit bezeichnen<sup>40)</sup>.

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus und setzt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermind-

---

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de *γνώσει* Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in eo obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptfest (S. 54.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sei das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurückzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß-Vermögen des Menschen, die *φυσική θεωρία*, *ἐμπραγς θεοῦ φυσική* wie Clemens es nennt. Hiemit ist jedoch die Frage, zu welcher es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosamen der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hierüber Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. Abth. Halle 1834. S. 78. |

des Abfalls gesetzten Gegensatzes, sich der Vermittlung seines Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet daher Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gnosis, wenn er von der Philosophie sagt, sie setze durch den Gegensatz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus erst die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen des aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen, daß das Vorgestellte zum Wissen wird (*βεβαιον πεισμα της ἀληθείας καταλήψεως διὰ της τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης*). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Clemens auch die Häresen nicht schlechtthin verdammt wissen. auch sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Rechten und Unächten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und auch sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die den Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund, daß man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die Wahrheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung einschlage (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit und das absolute Wissen setzt Clemens in den göttlichen Logos, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den Inbegriff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem Verfasser der Elementinen die plötzliche Umkehrung der Ordnung der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Menschen unabhängiges Gesetz oder Ereigniß ist, durch den Abfall jener *ὑποδαιέστεροι ἄγγελοι*, die ebenso über die heidnischen Völker gesetzt sind, wie der unmittelbare Vorsteher des Volkes Gottes und der Gesetzgeber desselben der Logos ist. Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Göttliches und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Heidenthum einander gegenüber, wie im System der Clemen-

tinen. Wenn nun aber dieses System dabei stehen bleibt, diesen Gegensatz als einen schlechtthin gegebenen, das Heidenthum als den bloßen Gegensatz des Judenthums zu betrachten, und somit auch nichts Wahres in ihm anzuerkennen, so beschränkt Clemens diesen Gegensatz auf die schon angegebene Weise. Der Abfall von der Wahrheit ist zwar an und für sich ein ungöttlicher Act, aber doch zugleich das Mittel der Mittheilung der Wahrheit: wenn auch die Wahrheit durch jene *angeli desertores* und *proditores* nur diebisch und verrätherisch an die Menschen gekommen ist, so ist nun doch die Wahrheit selbst mitgetheilt, und Judenthum und Heidenthum stehen einander nicht schlechtthin entgegen, wie Wahres und Falsches, sondern nur wie die ungetheilte Eine Wahrheit, die der Logos in seiner Einheit repräsentirt, und die getheilte, gleichsam zerstückelte Wahrheit, die die Engel nach der Zahl und Verschiedenheit der Völker, über die sie gesetzt sind, dahin und dorthin tragen. Daher der bei Clemens immer wiederkehrende Gedanke, daß das Heidenthum, oder die heidnische Philosophie (in welche ebendeshwegen Clemens den eigentlich geistigen Character des Heidenthums auf die gleiche Weise setzt, wie dagegen der Verfasser der Elementinen das Heidenthum nicht sowohl nach seiner Philosophie, als vielmehr nur nach seiner mythischen Religion beurtheilt wissen will), die Wahrheit nicht ganz und vollständig, sondern nur theilweise und unvollkommen erkennt (nicht *τὰς αἰῶνας*, sondern nur *μερικῶς* Strom. VI, 7.). Während daher nach dem Verfasser der Elementinen das absolute Wissen durch das Bewußtseyn des durch die ganze Welt- und Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensatzes des Wahren und Falschen vermittelt wird, liegt nach Clemens die Vermittlung darin, daß der Gnostiker desselben zwar überall Theile und Elemente der Wahrheit erkennt, aber sich immer zugleich bewußt ist, sie seyen nur einzelne zerstreute Bruchstücke eines

aben. In dieser Absicht vorzüglich zeigt Clemens (Strom. , 21. — fin. ), daß die hebräische Philosophie ( ἡ καθ' ἑβραίου φιλοσοφία ) die älteste, und Moseß ( νόμος ἑμ-  
 πχος, τῷ Χριστῷ λόγῳ κυβερνώμενος Strom. I, 26.)  
 er Inbegriff alles theoretischen und practischen Wissens,  
 uch für die Griechen, insbesondere das ἀρχέτυπον ihrer ganz-  
 en Gesetzgebung (c. 26.) gewesen sey. Ein solches Ueber-  
 ehen der althebräischen Weisheit zu den Griechen, die je-  
 er gegenüber schon nach dem Ausspruch des ägyptischen  
 riesters bei Plato nur als Kinder zu betrachten seyen, habe  
 un so mehr stattfinden können, da es ja schon vor den LXX  
 eine griechische Uebersetzung des A. T. gegeben habe, die  
 namentlich von Plato ( ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Strom.  
 I, 1. ) benützt worden sey (I, 22. ). Es war aber dieß  
 nach Clemens keineswegs nur eine gutgemeinte Benützung  
 des von selbst sich Darbietenden, sondern als Diebstahl  
 wird vielmehr von ihm diese Aneignung eines fremden Guts  
 wiederholt bezeichnet, und um einen anschaulichen Begriff  
 dieser ἐλληνικὴ κλοπὴ βαρβάρου φιλοσοφίας zu geben,  
 wollte Clemens im Einzelnen genau nachweisen, in wie vie-  
 len Lehren, Grundsätzen und Vorstellungen Plato, die Stoi-  
 ker, und andere, Philosophen sowohl als Dichter, mit der  
 Philosophie der Hebräer übereinstimmen (Strom. V, 14. —  
 fin.<sup>37</sup>) Vergl. II, 5. ). Und nicht bloß Dogmen haben  
 die Griechen von den Barbaren genommen, sondern auch  
 Wunder, was die heiligen Männer durch göttliche Kraft  
 zum Besten der Ihrigen verrichtet haben, stellen die Griez-

---

37) Auf die Dogmen der Philosophie will sich jedoch Clemens  
 (Strom. V, 14. fin.) nicht weiter einlassen. Bewiesen sey  
 aber so, in welchem Sinn der Herr die Griechen Diebe ge-  
 nannt habe, daß nemlich die ganze, bei den Griechen gang-  
 bare Weisheit aus der barbarischen Philosophie genommen  
 sey.

chen als Wunder ihrer Mythologie dar, und es sey aus demjenigen, was sie z. B. von der Fürbitte eines Aentus, dem Opfer eines Aristäus, von Empedokles als *αἰνῶν-νέμας* erzählen, klar zu sehen, daß sie den Glauben, Gerechte können Wunder thun, aus den Schriften des N. T. sich angeeignet haben (Strom. VI, 3. Vergl. II, 1.). Sehen sich doch die Griechen, wie sie durchaus als *αἰνῶν-νέμας* erscheinen (Strom. VI, 5.), selbst als Zeugen ihres Diebstahls zu erkennen. Ihre eigenen Schriften geben davon Zeugniß, wie geneigt sie in Reden und Dogmen zum Diebstahl seyen. Es habe immer einer vom andern genommen. Um von den Philosophen nichts zu sagen, die ihre wichtigsten Lehrsätze dem Sokrates verdanken, so sey doch bei den Dichtern, wie Clemens durch eine lange Reihe von Stellen zeigt, höchst auffallend, wie sie einander abschrieben, und nicht bloß einzelne Sätze entlehrend und abändernd, sondern in ganzen Stellen Wort für Wort einander bestohlen haben. Ebenso haben es die Philosophen, Historiker und Redner gemacht, und Clemens ruft am Ende dieses langen Excurses aus: „die Zeit meines Lebens würde nicht zureichen, wenn ich diese selbstsüchtige Dieberei der Hellenen durch alles Einzelne hindurch verfolgen wollte.“ Denn wer im Eigenen so verfare, hatte Clemens voraus schon bemerkt, und so offenbare Diebstähle begehe, werde um so weniger des Fremden sich enthalten haben, und es sey somit hierin der deutlichste Beweis, daß sie als Diebe, wie sie sind, die aus den Schriften des N. T. genommene Wahrheit ihren Landsleuten heimlich zugewendet haben (Strom. VI, 2.). Aber auch damit ist die Geschichte dieses Diebstahls noch nicht zu Ende. Wie die Reihe der Diebstähle, die die Griechen gegen sich selbst begangen haben, nur eine Fortsetzung des großen, am N. T. begangenen, Diebstahls ist, so läßt sich derselbe Diebstahl noch weiter zurückführen, und Clemens scheint nun doch wieder

enen beizustimmen, die der Philosophie einen ungdttlichen Ursprung zuschreiben. Es erhellt dieß schon aus der Stelle Irom. I, 16., in welcher Clemens die Meinung derer widerlegt, die die griechische Philosophie von gefallenem Geistern, oder vom Teufel ableiten. Sie berufen sich auch auf die Stelle Joh. 10, 8., in welcher gesagt werde, daß alle vor der Erscheinung des Herrn Diebe und Räuber gewesen seyen. „Alle also,“ fährt Clemens fort, „die dem Logos angehören, so weit sie vor der Fleischwerdung des Logos lebten, müssen hier ganz allgemein verstanden werden. Aber die Propheten, gesandt und begeistert von dem Herrn, sind keine Diebe, sondern Diener, weßwegen die Schrift sagt: „„die Weisheit sandte ihre Diener“““ u. s. w. Die Philosophie aber ist nicht gesandt vom Herrn, sondern sie kam, heißt es, gestohlen, oder von einem Diebe geschenkt. War es eine höhere Macht, oder ein Engel, der etwas von der Wahrheit gelernt hat, aber nicht in ihr blieb, er hat es mitgetheilt und diebisch gelehrt, nicht ohne daß der Herr es wußte, der ja auch das Ende von allem, was seyn wird, ehe noch das Einzelne ins Daseyn gekommen war, kannte, er hat es nur nicht verhindert, der Teufel, der einen freien Willen hat, und seinen Sinn ändern oder stehlen konnte, ist der Urheber dieses Diebstahls, nicht aber der, der ihn nicht verhindert hat. — Ein Dieb und Räuber aber wird der Teufel genannt, weil er unter die wahren Propheten falsche mischte, wie Unkraut unter den Weizen, alle also vor dem Herrn waren Diebe und Räuber, aber nicht schlechthin alle Menschen, sondern alle Pseudopropheten, und alle, die nicht unmittelbar von ihm selbst gesandt worden sind. Auch die Pseudopropheten hatten, obwohl gestohlen, den Propheten-Namen, als Propheten aber waren sie Propheten des Lügners. — Es ist somit die Philosophie wie von einem Prometheus gestohlen, und als Diebe und Räuber können die griechischen Philosophen be-

Nur um so mehr dringt sich nun aber die Frage auf, wie Clemens zwei so verschiedene und entgegengesetzte Ansichten mit sich in Einklang zu bringen mußte? Die Auflösung scheint mir nur in der Unterscheidung zu liegen, die hier zwischen dem formell Falschen und materiell Wahrem zu machen ist. Zunächst zwar sollte man allerdings denken, die Philosophie, wenn sie einem dämonischen Act ihren Ursprung verdankt, könne auch ihrem materiellen Inhalt nach keinen Theil an der Wahrheit haben. Allein einen solchen Zusammenhang zwischen dem Formellen ihres Ursprungs und ihrer materiellen Wahrheit nahm Clemens nicht an. Deswegen hebt Clemens (Strom. I, 17.) besonders hervor, daß der begangene Diebstahl nicht ohne Wissen des Herrn geschehen, von ihm aber nicht verhindert worden sey. Denn der auf diesem Wege zu den Menschen gelangende Raub habe für sie einen Nutzen gehabt, der zwar von dem, der den Raub beging, nicht bezweckt wurde, aber doch deswegen die Folge war, weil die göttliche Vorsehung den Erfolg der frechen That zum Besten lenkte. Diesen Begriff von Zulassung wollen zwar viele nicht zugestehen (ohne Zweifel nur in der Absicht, um durch Ausschließung jeden Antheils der Gottheit an dieser That die Philosophie auch ihrem materiellen Inhalte nach für falsch und dämonisch erklären zu können), aber der Begriff der Willensfreiheit fordere ihn, und die göttliche Weisheit und

---

πράγματα δὲ παρ' ἡμῶν ἐστὶ τοῖς βαρβάροις. Deswegen sey auch der Herr in unansehnlicher Gestalt erschienen, damit niemand bloß seine Schönheit bewundere, seine Reden aber unbeachtet lasse, und bloß an das zu Verlassende sich haltend, vom Intelligibeln sich abwende. Οὐ τοῖον περὶ τῆς λέξεως, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαίνοντα ἀναστραπτέον. Das wahrhaft Reale ist also nur im Christenthum, und das Heidenthum gleicht nur dem der substantiellen Realität ermangelnden Wort.



lacht äußere ihre Thätigkeit nicht bloß durch Gutesethun,  
 es ebenso zur Natur Gottes gehöre, wie zu der des Feuers  
 s Erwärmen, und zu der des Lichtes das Erleuchten, son-  
 rn hauptsächlich auch dadurch, daß sie böse Gedanken und  
 sichten zu einem guten und nützlichen Ziel führe, und  
 s schlecht Scheinende nützlich gebrauche. So sey nun  
 ch in der, wie von einem Prometheus geraubten, Philo-  
 sophie ein Funke, der auf nützliche Weise zu einem Licht  
 gefacht werden könne, eine Spur von Weisheit, und  
 re von Gott ausgegangene Bewegung. Wenn der Zeus  
 die Gestalt eines Lichtengels annehme, sagt Clemens in  
 rselben Beziehung (Strom. VI, 8.), und als Lichtengel  
 prophetisch rede, so müsse er doch auch Wahres reden und  
 izliches, wenn er auch, abgesehen von dieser bloß der  
 hnlichkeit wegen angenommenen Thätigkeit, das Subject  
 : Apostasie sey. Wie er denn täuschen könne, wenn er  
 ht die Wahrheit als das Mittel gebrauche, um an sich  
 ziehen und zur Lüge zu verleiten? Man müsse doch an-  
 nmen, daß er, wenn auch nicht den Begriff der Wahr-  
 t, doch wenigstens Kenntniß derselben habe. Deswegen  
 me nun auch die Philosophie nicht falsch seyn, wenn  
 h gleich derjenige, der ein Dieb und Lügner sey, nur in  
 zum Schein angenommenen Gestalt die Wahrheit rede.  
 e Form ihres Ursprungs hebt die Wahrheit ihres mate-  
 len Inhalts nicht auf, obgleich sie, wie wir nachher  
 h sehen werden, einen beschränkenden Einfluß auf sie  
 . Wird auf diese Weise der scheinbare Widerspruch  
 geglichen, so bleibt nur noch die Frage übrig, wozu die  
 raussetzung, die Philosophen und Dichter der Griechen  
 en das A. Z. bestohlen, da ihnen doch das Wahre, das  
 bei ihnen findet, und den am A. Z. begangenen Dieb-  
 l wahrscheinlich machen kann, schon durch einen andern  
 ern Diebstahl zugekommen seyn soll, wozu also ein dop-  
 er Diebstahl dieser Art, da es an Einem zu genügen

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsetzung des ersten seyn, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eigenen Character eines erborgten, von außen her angeeigneten, Scheins der Wahrheit bezeichnen<sup>40)</sup>.

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus, und setzt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermöge

---

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de γνῶσις Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptsatz fest (S. 54.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sey das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurückzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß-Vermögen des Menschen, die *φύσικη θεωρία, ἐμπρασις θεοῦ φύσιν*, wie Clemens es nennt. Hiemit ist jedoch die Frage, in welche es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosame der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hiezu über Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. 1. Abth. Halle 1834. S. 78. f.

s Abfalls gesetzten Gegensatzes, sich der Vermittlung  
 s Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet das  
 Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gno-  
 wenn er von der Philosophie sagt, sie setze durch den  
 ensatz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus  
 die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht un-  
 elbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen  
 aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine  
 Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen,  
 das Vorgestellte zum Wissen wird (*βεβαιον πείσμα  
 ἀληθοῦς καταλήψας διὰ τῆς τῶν ὑπονοουμένων ἐ-  
 ῆμης*). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Cle-  
 s auch die Häresen nicht schlechthin verdammt wissen.  
 sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Achten und  
 hten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und  
 sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die  
 Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund,  
 man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die  
 rheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung ein-  
 ze (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit  
 das absolute Wissen setzt Clemens in den göttlichen  
 s, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den  
 griff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in  
 Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des  
 hlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem  
 isser der Elementinen die plötzliche Umkehrung der Ord-  
 der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Men-  
 unabhängiges Gesetz oder Ereigniß ist, durch den Ab-  
 ener *ὑποδείστατοι ἄγγελοι*, die ebenso über die heid-  
 n Völker gesetzt sind, wie der unmittelbare Vorsteher  
 Volkes Gottes und der Gesetzgeber desselben der Logos  
 Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Göt-  
 und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Hei-  
 um einander gegenüber, wie im System der Clemen-

auffassen, unter welchen es seiner historischen Stellung nach gehört, stellt sich uns sehr klar vor Augen, wie der Gnosß in allen ihren Formen eine Aufgabe zu Grunde liegt, deren innere Bedeutung und nothwendige Lösung nie verkannt werden kann, wofern nur die Reflexion über das Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Christenthums nicht gerade auf der niedrigsten Stufe stehen bleibt. Je mehr sich Clemens auf den Standpunct der Religionsphilosophie zu stellen mußte, desto weniger konnte ihm, den Gnostikern gegenüber, das rein negative Resultat einer widerlegenden Polemik genügen. So vieles er auch in den Systemen der Gnostiker mißbilligen und verwerfen mußte, so war ihm doch die Gnosß selbst das Höchste, und schon die Uebereinstimmung in diesem Namen darf als eine gewisse Anerkennung der Gleichheit des Standpuncts angesehen werden. Dies ist es, wodurch sich Clemens von Irenäus und Tertullian wesentlich unterscheidet, auf die wir hier mit einigen Worten noch zurückkommen, um, nachdem uns nun das Verhältniß des Clemens zu dem Gnosticismus vor Augen liegt, auch ihr Verhältniß zu demselben im Allgemeinen noch etwas genauer zu bestimmen<sup>42)</sup>.

---

42) Bei dem nahen Verhältniß, in welchem Clemens zu Origenes steht, könnte man hier auch eine Darstellung des Systems des Origenes erwarten, das unstreitig gleichfalls mit der Gnosß nahe verwandt ist. Ich glaube es jedoch hier zu bergehen zu dürfen, da es nichts wesentlich Neues darbietet. Es ist im Ganzen ein christlich modificirter Platonismus, welcher dem valentinianischen und plotinischen System gleich nahe steht. Von diesen beiden Systemen unterscheidet es sich hauptsächlich durch die Bedeutung, die es der Idee der sittlichen Willensfreiheit gibt, und durch die damit zusammenhängende Idee eines Falls der Seelen. Was bei Valentin der Fall der Sophia ist, ist bei Origenes der Fall der Seelen, aber dieser Fall erfolgt hier wie dort in der intelli-

nie in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus steht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das augustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in einem außerhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Gnostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwicklung des religiösen Bewußtseyns eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich geradezu an die Stelle von Christus selbst setzte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Ebendeshwegen setzte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensatz, in welchem Marcion in letzter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

## **Vierter Abschnitt.**

---

### **Die alte Gnosis und die neuere Religions- Philosophie.**

Die Gnosis hat in der Polemik, die ihr die Kirchenlehrer entgegensetzten, ihre Periode durchlaufen, die Fragen selbst aber, die durch sie in Bewegung gekommen, und in den verschiedenen gnostischen Systemen auf eine Weise gelöst worden waren, die das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermochte, konnte nie mehr ganz ruhen. Sie wurden immer wieder der Gegenstand einer, nach der Realisirung ihres Begriffs strebenden, Religions-Philosophie, welche sogar, je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewußt wurde, um so mehr auch zu dem Standpunct der alten Gnosis sich zurückwenden zu müssen schien. Dieses Verhältniß der alten Gnosis und der neuern Religionsphilosophie in seinen Hauptmomenten ins Auge zu fassen, ist noch ein weiterer Theil der Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung gesetzt hat.

Das Resultat, daß die Gnosis der ersten Jahrhunderte und der damals mit ihr geführte Kampf gehabt hat, bleibt lange Zeit hindurch, ja man darf sagen, durch das ganze Mittelalter, bis zur Reformation, die im Ganzen unverrückt feststehende Ansicht. Gleichwohl fallen schon in die nächste Zeit zwei großartige Erscheinungen, von welchen die

e in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus ist, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, daß der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das justinische System. Der Manichäismus, wenn auch in dem außerhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Kämpfer sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwicklung des religiösen Bewußtseins eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich gerade an die Stelle von Christus selbst setzte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Und desswegen setzte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensatz, in welchem Marcion in letzter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

Bar, die christliche Gnostik.

einander entgegensetzte, von Manes auch schon in die sichtbare Welt, in den Gegensatz des Lichtes und der Finsterniß, gesetzt wurde. In beidem zeigt sich die nahe Verwandtschaft, in welcher der Manichäismus zur alten Naturreligion steht. Unter den gnostischen Systemen theilt diesen Standpunct mit dem Manichäismus am meisten das valentinianische, der Manichäismus steht daher in der Mitte zwischen dem valentinianischen und marcionitischen System, oder er ist vielmehr das rein dualistisch umgestaltete valentinianische System selbst, die reine Durchführung eines objectiv aufgefaßten Dualismus, welchem sich schon das System des Basilides nähert, nur mit dem Unterschied, daß im Manichäismus an die Stelle des Christenthums eigentlich geradezu das Heidenthum gesetzt ist<sup>1)</sup>. Sehr natürlich

- 
- 1) Auch Manes nahm das Christenthum als die absolute Religion, wiewohl nur in der Absicht, um seinem nach Inhalt und Character wesentlich heidnischen Religionsystem eine christliche Farbe zu leihen. Sofern aber doch auch so Christenthum und Manichäismus in dem Begriff der wahren Religion Eins seyn sollten, sehen wir im Manichäismus das Christenthum ebenso mit dem Heidenthum identificirt, wie im pseudoclementinischen System das Christenthum mit dem Judenthum. Es ist oben S. 118. in der Classification der gnostischen Systeme bemerkt worden, daß, wenn auch eine Identificirung des Christenthums mit dem Judenthum möglich sey, es doch der Natur des Christenthums widerstreite, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusetzen. Diese Form des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionsformen, für welche als eine mögliche die obige Classification noch Raum läßt, ist im Manichäismus realisirt, woraus sich die Bestimmung des Verhältnisses des Manichäismus zum Gnosticismus von selbst ergibt. Der Manichäismus ist allerdings mit dem Gnosticismus unter einen und denselben allgemeinen Begriff zu stellen, den



allgemeinen Gegensatz der Principien, und dem durch sie bestimmten Entwicklungsproceß gegründet ist, weswegen die Kirchenlehrer der gnostischen Ansicht von der Bedingtheit des Einzelnen durch den allgemeinen Naturzusammenhang die Idee der sittlichen Willensfreiheit entgegensetzten. Das augustinische System knüpft auch in dieser Beziehung alles an die Sünde des ersten Menschen, sofern sie aus seiner eigenen freien Willensthat hervorgegangen ist; nur in ihr, nicht aber in einer höhern Ordnung der Dinge, liegt der Grund, warum das ganze Leben der Menschen, wie in dem Gegensatz von Sünde und Gnade, so auch in den Gegensatz von Irrthum und Wahrheit, von Gebundenheit und Freiheit sich theilt. Je entschiedener das augustinische System die Ansicht und Lehrweise der folgenden Zeiten bestimmte, desto weniger läßt sich in der ganzen Periode des Mittelalters ein Zurückgehen auf den frühern Standpunct der Gnosis erwarten, und dieselbe Ansicht, die schon von den ältern Kirchenlehrern über das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums zum Christenthum aufgestellt, und von Augustin noch bestimmter fixirt worden war, blieb so die allgemein herrschende. So sehr die Scholastik dem Speculationsgeist einen neuen lebendigen Aufschwung gab, und so sehr sie von dem Bewußtseyn der Aufgabe durchdrungen war, den Glauben mit dem Wissen auszugleichen, so fehlte es ihr dagegen zu sehr an dem historischen Sinn, um die Religionsgeschichte in eine lebendige Verbindung mit der Speculation zu setzen. Je weiter man sich im Laufe der Jahrhunderte von jener Periode entfernt hatte, in welcher im Leben der Völker selbst Heidenthum, Judenthum und Christenthum in eine unmittelbare, das tiefste religiöse und speculative Interesse anregende Berührung gekommen waren, desto mehr hielt man sich nur an das in der kirchlichen Ueberlieferung gegebene Dogma, und war nur darauf bedacht, den Inhalt desselben, soweit es theilweise und

walt gegen sie geführt wurde, und durch die ganze Bedeutung, die sie in der Geschichte jener Zeiten haben, ein merkwürdiges Zeugniß davon, wie alle jene Fragen und Probleme, die die Gnosis der ersten Jahrhunderte zuerst angeregt hatte, aus dem religiösen und speculativen Bewußtseyn nie mehr ganz verschwinden konnten. Unter den ältern Gegnern des Manichäismus nimmt Augustin unstreitig die erste Stelle ein. Die von den frühern Kirchenlehrern begonnene Bestreitung des Dualismus wurde von ihm mit dem größten Scharfsinn und der vielseitigsten Gewandtheit in größerem Umfange fortgeführt; Augustin verdient aber hier auch als der Urheber des eigenthümlichen Systems, das auf die ganze abendländische Dogmatik den bedeutendsten Einfluß gehabt hat, erwähnt zu werden. Das Verhältniß, in das schon die frühern Kirchenlehrer die heidnische Religion zur Religion des N. und N. T. zu setzen gewohnt waren, erhielt erst durch Augustin seine positive Begründung. Mußte die Ursünde des Menschengeschlechts die religiöse Erkenntniß in demselben Grade verfinstern, in welchem sie dem freien Willen jede sittliche Kraft raubte, so lag in der Lehre von der Erbsünde der Grund, warum die heidnische Welt nur als die Sphäre der falschen Religion, als das Reich der Finsterniß, neben dem durch die Lichtstrahlen der göttlichen Offenbarung und Gnade erhellen Gebiet der testamentlichen Religion gedacht werden konnte. Aber auch dadurch wurde durch Augustin die frühere, im Gegensatz gegen die Gnostiker geltend gemachte, Ansicht fester begründet, daß nun seinem System zufolge in bestimmterer ethischer Bedeutung aufgefaßt werden konnte, was die Gnostiker immer von einem, jenseits des menschlichen Willens liegenden, Princip abzuleiten versuchten. Daß der Geist von Stufe zu Stufe sich hindurcharbeiten muß, um zum vollen Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen, daß absolute Wissen durch bestimmte Gegensätze vermittelt wird, ist dem Gnostiker ein höheres Naturgesetz, das in dem

Das Princip der Erlösung nur darin hat, daß es etwas wesentlich anderes ist, als das Gesetz. Die strenge Unterscheidung des Gesetzes und Evangeliums gehört daher durchaus zum Grundcharacter des Protestantismus, je lebendiger jene erste Zeit angeregt und bewegt war, desto natürlicher muß man es finden, daß das lebendige Bewußtseyn des absoluten Werths des Evangeliums sich auch als eine gewisse Geringschätzung und Verachtung des Gesetzes aussprach, man zog recht absichtlich aus dem einmal aufgefaßten Unterschied alle Consequenzen, die sich aus demselben ergaben, und es stellen sich so Erscheinungen dar, die nur in der Geschichte der Gnosis der ersten Jahrhunderte eine Parallele haben. Der Antinomismus eines Johann Alriga und seiner Nachfolger ist ebenso bekannt, als der des Marcion und seiner Anhänger. Um das Gesetz dem Evangelium gegenüber so viel möglich herabzusetzen, und den Glauben ebenso absolut über die Werke zu stellen, wie die meisten Gnostiker alle erlösende Kraft nur ihrer Gnosis, nicht aber dem Handeln, zuschrieben, wurden auch jetzt Sätze behauptet, wie folgende: das Gesetz gehe den Glaubigen und Wiedergeborenen gar nichts an, es sey nicht einmal werth, Gottes Wort genannt zu werden, alle die mit Mose umgehen; müssen zum Teufel fahren, die Christen seyen mit allen guten Werken des Teufels, die beste Kunst des Christen sey, vom Gesetz gar nichts zu wissen, Moses habe von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt, das Gesetz gehöre mit den guten Werken und dem neuen Gehorsam nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit u. s. w.<sup>2)</sup>, Sätze, bei welchen, um durch sie ein ächt dualistisches System zu begründen, nichts fehlte, als die den Gnostikern

---

2) Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs V, 1. S. 15. f. 61. f.

im Einzelnen, ohne Gefahr für das Dogma im Ganzen, geschehen konnte, durch die dialectische Reflexion mit dem religiösen Bewußtseyn zu vermitteln. Man lebte nur in der Stabilität des Dogmas und für dieselbe, wie aber das Dogma selbst geworden, und durch welche Momente der Entwicklung nicht nur der Inbegriff der kirchlichen Dogmen, sondern das religiöse Leben der Völker selbst in seinem historischen Zusammenhang hindurchgegangen, darauf zu reflectiren, lag noch ganz außerhalb des Gesichtskreises jener, nur in dem beschränkten Kreise ihrer dialectischen Begriffe festgehaltenen, Zeit. Der große Gegensatz, der durch die Reformation hervorgerufen wurde, die Trennung der bis dahin in einer und derselben Richtung fortgehenden religiösen Ansicht und Denkweise in zwei ganz entgegengesetzte Systeme, mußte auch auf den Standpunct, von welchem aus man das Verhältniß des Christenthums zu den ihm vorangehenden Religionen betrachtete, nicht ohne Einfluß bleiben. In demselben Verhältniß, in welchem man sich von dem alten Grundsatz der Stabilität des Dogma's losriß, und in der Sphäre des christlichen Dogmas eine geschichtliche Bewegung anerkannte, mußte ebendadurch auch der Sinn für die höhere geschichtliche Auffassung der, den Inhalt der Religionsgeschichte ausmachenden, großen Erscheinungen geweckt werden. Einen bemerkenswerthen Beweis hievon sehen wir in jedem Fall in der von den Protestanten gerade in der ersten Zeit mit so großem Nachdruck geltend gemachten Unterscheidung des Gesetzes und des Evangeliums. Je mehr der Protestantismus im Gegensatz gegen das äußere werththätige Handeln, in welches der Katholicismus jedes sittliche Verdienst und jede Kraft der Erlösung setzte, auf das Innere und in die Tiefe des religiösen Bewußtseyns zurückging, desto mehr mußte er auch seine Hauptrichtung auf das eigenthümliche Wesen des Christenthums nehmen, und es in dem Mittelpunkt auffassen, in welchem es sein ganz-

in welchem Sinne diese Behauptung zuzugeben, in welchem  
 er auch abzuweisen ist<sup>4)</sup>. Ist nur der Begriff der  
 mystischen Gnosis richtig aufgefaßt, und der rein ethische  
 Character, welchen der Protestantismus nie verläugnen  
 wird, in ihm anerkannt, so hat er keine Ursache, sich dieser  
 Ungleichung zu schämen. Er theilt in jedem Falle mit der  
 Gnosis ein tieferes Bewußtseyn des Bösen, ohne deshalb  
 zu ihm, wie dem Gnosticismus, gemachten Vorwurf eines  
 mystischen Extremis, eines Hyperchristenthums, fürchten zu  
 müssen. Ja, von diesem Gesichtspunct aus läßt sich sogar  
 die Parallele weiter ausdehnen, als sie von ihren Urhebern  
 selbst ausgedehnt worden ist. In die ganze Tiefe des Be-  
 wußtseyns der Sünde will ja der Protestantismus nur des-  
 wegen hinabsteigen, um durch dieses Bewußtseyn die wahre  
 Vermittlung für das Bewußtseyn der Erlösung in seinem  
 Glauben zu gewinnen. Aber eben dieses Streben, sich  
 der absoluten Wahrheit nur dadurch bewußt zu werden, daß  
 man sich auch ihrer Vermittlung bewußt wird, gehört zum  
 eigenthümlichsten Character der Gnosis, und der Protestan-  
 tismus steht allerdings schon deswegen mit der Gnosis in  
 einem nähern Zusammenhang, als der Katholicismus, der  
 so gerne nur in der Unmittelbarkeit des Gegebenen stehen  
 bleibt, und weit nicht dasselbe ernste Bestreben hat, in die  
 tiefsten innersten Momente der Vermittlung der Wahrheit  
 einzudringen. Von selbst liegt aber darin auch die Auffor-

---

nichts anderes als Protestanten. Vgl. Die Religions-Wan-  
 derungen des Herrn Thomas Moore, eines irländischen Ro-  
 mantikers, beleuchtet von einigen seiner Landsleute. Aus  
 dem Englischen übersezt und mit erläut. Anm. begleitet von  
 Dr. J. Ehr. W. Augusti. Köln 1831. S. 408. f.

4) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S.  
 367. f. Auch über das Folgende ist diese Schrift S. 390. f.  
 zu vergleichen.

eigene, mit ihrer Zeit gemeinsame Tendenz, entgegengesetzte Richtungen auch auf entgegengesetzte Principien und Wesen zurückzuführen, oder in concreten Personificationen zur Anschauung zu bringen. Für göttlich geoffenbart im eigentlichen Sinn konnte wenigstens das Gesetz kaum mehr gehalten werden, wenn über seinen religiösen Werth solche Urtheile gefällt wurden. Die Häupter der protestantischen Kirche waren zwar sehr eifrig bemüht, Extreme dieser Art mit aller Vorsicht und Strenge abzuschneiden, aber das alte Band, durch das man bisher die soweit als möglich ausgedehnte Identität des Gesetzes und Evangeliums, des A. und N. T., zu erhalten gesucht hatte, blieb doch auch so durch den protestantischen Begriff des Evangeliums, und der in ihm dargebotenen Erlösung aufgelöst. Erscheinungen, wie dieser Antinomismus, haben in Verbindung mit andern Lehren des Protestantismus, insbesondere der Lehre von der Erbsünde, oder dem völligen Unvermögen des Menschen für das geistig Gute, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, katholischen Schriftstellern der neuesten Zeit die Veranlassung gegeben, geradezu die Behauptung aufzustellen, es gebe keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeiten darbiete, als den Gnosticismus, der Protestantismus sey seinem wesentlichen Character nach nichts anders, als eine Erneuerung des alten Gnosticismus<sup>3)</sup>. Ich habe an einem andern Orte gezeigt,

---

3) Möhler, Symbolik 3te Ausg. S. 243. f. (Thomas Moore) Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion. London 1833. Kap. 23 — 27. Nach den Entdeckungen dieses Wanderers ist schon der Magier Simon ein echter Protestant (nach Theod. Haer. fab. I, 1. lehrte er ja, daß man nicht *διὰ πράξεων ἀγαθῶν*, sondern *διὰ χάριτος* selig werde), und alle folgende Gnostiker sind ihrem wahren Wesen nach

auf die hemmenden Schranken der Verdunklung des Geistes, und der Entfremdung von Gott, durchbrechen muß, liegt nach der protestantischen Ansicht in der Ursünde des Menschen, nur ist diese Sünde dem Protestantismus, wesentlich in der ihm von Luther und Calvin gegebenen Form, nicht bloß eine zufällige That menschlicher Willkühr und Subjectivität, sondern selbst in einer höhern göttlichen Ordnung gegründet, durch welche die ganze in der Religionsgeschichte erscheinende Weltordnung bedingt ist. Der wesentliche Unterschied der religiösen Weltansicht des Gnosticismus und Protestantismus aber muß immer darin erkannt werden, daß der höchste Gegensatz, auf welchen der Protestantismus aufgeht, nur der ethische der Erwählung und Verwerfung, der Gnade und der Sünde, des Geistes und des Fleisches sein kann, nicht aber der metaphysische oder naturphilosophische des Geistes und der Materie, der Gottheit und der Welt, des Absoluten und des Endlichen.

Je mehr vom Reformations-Zeitalter an Theologie und Philosophie sich trennten, und jede nur ihre eigenthümliche Richtung zu verfolgen suchte, desto mehr entfernte man sich auch von dem Standpunct der alten Gnosis. Die Philosophie hielt sich nur an den abstracten Begriff der Gottheit, und ihre sogenannte natürliche Theologie, in welcher sie sich über ihr Verhältniß zur Theologie zu verständigen suchte, war nur ein übel zusammenhängendes Aggregat rein formaler Bestimmungen<sup>5)</sup>. Die Theologie

---

5) Es gibt kaum einen größern Gegensatz gegen die Gnosis, als Wolffs natürliche Theologie. Sie will zwar auch Religions-Philosophie seyn, aber ihr Gott ist nur der abstracte Verstandesbegriff des *ens perfectissimum*, und der in das göttliche Wesen gesetzte Unterschied ist nur der starre, unlebendige, durch nichts vermittelte, das Wesen Gottes in zwei völlig verschiedene Hälften theilende Gegensatz eines, auf

derung, denselben Vermittlungsproceß, welchem das religiöse Leben des Einzelnen unterworfen ist, auch als den Gesichtspunct anzuerkennen, von welchem aus der Entwicklungsgang des religiösen Geistes in der Religionsgeschichte zu betrachten ist, und auch in dieser Beziehung erscheint der Protestantismus in einem weit nähern Verhältniß zur Genesis, als der Katholicismus. Während der Protestantismus die alttestamentliche und neutestamentliche Religion durch den Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums streng scheidet, ist dagegen das Bemühen des Katholicismus vielmehr darauf gerichtet, selbst das Evangelium nur als eine Modification, als eine neue vollkommnere Form des Gesetzes aufzufassen, und in den Institutionen der christlichen Kirche nur eine Erweiterung und Vervollkommnung der Institutionen der jüdischen Theokratie zu sehen. Ja, so sehr ist er auf die Ausgleichung aller, die Unmittelbarkeit der religiösen Weltanschauung störenden, Differenzen bedacht, daß er selbst dem Heidenthum seine Hand zum Frieden bietet, und seinen, an die Stelle des augustinischen Begriffs der Erbsünde gesetzten, Pelagianismus gerne dazu benützt, durch die Anerkennung eines natürlichen Lichts und Instincts, eines gemeinsamen *bonum naturae* auch in der Heidenwelt, die alte Kluft zwischen dem Heidenthum auf der einen, und dem Judenthum und Christenthum auf der andern Seite soviel möglich auszufüllen. So sehen wir auch hier in dem Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus hier Stabilität, dort Bewegung, hier ein Beharren in der Unmittelbarkeit, dort ein Ringen nach Vermittlung. Der Protestantismus kann in dem ganzen Gebiete der heidnischen Religion nur die Herrschaft der Sünde mit allen sie begleitenden Folgen erblicken, und die Ursache des großen, durch die ganze Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensatzes, vermöge dessen, wie im religiösen Leben des Einzelnen, die absolute Macht der Religion erst von unten



## 1. Die J. Böhme'sche Theosophie.

So schwierig es ist, die Ideen Böhme's, bei der unstilllichen Wiederholung und Variation derselben Hauptideen, und der Uebergehung oder nur fragmentarischen Ausarbeitung von so vielem, was bei der methodischen Entwicklung des Systems nicht übergangen werden kann, überhaupt trotz der großen Unvollkommenheit der Form, die seine Schriften an sich tragen, in einen klaren, das Ganze umfassenden, Zusammenhang zu bringen, so überwiegend treten doch bei Böhme gewisse Hauptideen hervor, die in allen Formen, in welchen er sie vorträgt, immer dieselbe Bedeutung beibehalten haben, und gerade diese sind es, bei welchen sich eine, zum Theil sehr überraschende, Analogie mit der alten Gnosis wahrnehmen läßt<sup>6)</sup>.

---

6) Am reinsten enthalten unstreitig die Ideen Böhme's die beiden Hauptschriften: Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang (die Morgenröthe, die der Zeit der Wiederbringung, da die Menschen wachen in der reinen, lichten und tiefen Erkenntniß Gottes, vorangeht. c. 9, 9. 13, 4.) und De tribus principiis, oder Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens. In der Ausgabe der Schriften Böhme's vom J. 1730. Bd. 1. und 2. — Der Protestantismus mußte bei der ihm eigenthümlichen tiefen und innerlichen Auffassung des Gegensatzes der Sünde und Erlösung, als der beiden Principien, um welche sich alles geistige Leben bewegt, von Anfang an auch ein mystisches Element in sich enthalten, das in der ersten Zeit in mehreren bemerkenswerthen Erscheinungen sich kund that, später aber zusehr durch das Princip des Buchstabens und der äussern Auctorität zurückgedrängt wurde, bis es gerade auch durch den Gegensatz angeregt (worauf bei Böhme manche Hindeutungen sich finden), um so mächtiger wieder hervortrat. Faßt man die dem Protestantismus natürliche mystische Seite ins Auge, so kann es nicht

suchte sich nur auf dem Standpuncte des symbolisch-kirchlichen Systems zu behaupten, und als man sich in der Folge gleichgültiger gegen denselben verhielt, und das alte System mit einem neuen zu vertauschen begann, trat zunächst nur ein Zustand der Auflösung, der Negation der bisher geltenden Ansicht, ein. Indem man den alten Offenbarungsbegriff fallen ließ, sah man in dem ganzen Gebiet der Religion und Offenbarung nur ein menschliches Product, eine Reihe religiöser Vorstellungen und Meinungen, die man nur nach dem beschränkten Maassstab einer, in den engen Grenzen ihrer Subjectivität sich abschließenden, Vernunft beurtheilen zu können glaubte, ohne sich zu der Anschauung eines, durch eine höhere göttliche Nothwendigkeit bedingten, Zusammenhangs und Entwicklungsgangs erheben zu können. Es war erst der neuern Zeit vorbehalten, mit einer ihrer speculativen Aufgabe sich bewußten Philosophie, auch einen reinern und lebendigern Begriff der Religionsphilosophie, und der mit ihr wesentlich verbundenen Religionsgeschichte zu gewinnen. Auf dem Wege aber, auf welchem wir von der Epoche der Reformation ausgehend, die alte Gnosis in die neuere Religionsphilosophie übergehen sehen, begegnet uns vorerst eine Erscheinung, welche, so sehr man sie gewöhnlich nur als eine ausserhalb des wissenschaftlichen Gebiets liegende betrachtet, gleichwohl zu merkwürdig ist, als daß sie nicht hier gerade ihre Stelle finden sollte. Ich meine die Theosophie J. Böhme's, deren Berücksichtigung ich zunächst nicht besser bevormorten kann, als durch die Erinnerung an den Einfluß, welchen Böhme'sche Ideen selbst auf Schelling'sche Philosopheme gehabt haben.

---

der einen Seite mit aller Evidenz Wolffischer Logik und Metaphysik von der Vernunft erkennbaren, auf der andern Seite der Vernunft unerreichbaren, nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbaren Gottes.

---

Woher? was doch eigentlich der Ursprung alles des Guten und alles des Bösen sey? wovon oder wodurch doch das Böse, sey in Teufel und Menschen, sowohl in alle Creatur kommen? sintemal der Teufel ein heiliger Engel gewesen, und der Mensch auch gut erschaffen worden ist, sich auch keine Unlust in allen Creaturen findet, daß sich alles beißt, schläget, stößet, quetschet und feindet, und also ein Widerwille in allen Creaturen ist, und also ein jeglicher Körper mit ihm selbst uneins ist, wie zu sehen, daß solches nicht allein in lebendigen Creaturen ist, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, in Holz, Laub und Gras, in allem ist Gift und Bosheit, und befindet sich, daß es also seyn muß, sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dicks oder Dünnes, oder einigerlei Empfindniß, sondern es wäre alles ein Nichts. In solcher hoher Betrachtung findet man, daß solches alles von und aus Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sey, daß er selber ist, und er selber aus sich also geschaffen habe, und gehdret das Böse zur Bildung und zur Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge oder Widerwillige gehdret zur Freude.“ Man vgl. hiemit in der Schrift von den drei Princ. I, 4. f.: „Es ist in Gott wohl kein Unterschied: allein wenn man forschet, wovon Böses und Gutes komme, muß man wissen, was da sey der erste und urföndlichste Quell des Zorns, und dann auch der Liebe, weil sie beide aus Einem Urkunde sind, aus Einer Mutter, und sind Ein Ding: so muß man auf creatürliche Art reden, als nähme es einen Anfang, auf daß es zur Erkenntniß gebracht werde. Denn man kann nicht sagen, daß in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, daß es daraus worden ist. Man kann auch nicht sagen, daß in Gott sey Tod, oder höllisch Feuer, oder Traurigkeit, alleine man weiß, daß es daraus ist

Der Grundgedanke, von welchem J. Böhme überall ausgeht, ist die Idee eines im Wesen Gottes selbst vor-  
 ausgesetzten Unterschieds, einer Dualität der Principien.  
 Er ist derselbe Dualismus, durch welchen die ganze Welt-  
 ansicht der Gnostiker und Manichäer bestimmt wurde, nur  
 mit dem Unterschied, daß Böhme kein vom Wesen Gottes  
 verschiedenes und unabhängiges Princip annimmt, sondern  
 diese Dualität der Principien und Kräfte in das Wesen  
 Gottes selbst setzt. Im Wesen Gottes selbst ist ein Gegen-  
 satz von Finsterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanft-  
 muth, eine Dualität, aus welcher alles Entgegengesetzte  
 in dem Leben der Natur und des Geistes, und selbst der  
 Gegensatz des Guten und Bösen hervorgeht, eine Zweifelt  
 von Principien, von welchen das erste, das finstere, grim-  
 mige, herbe und strenge, und wie es sonst genannt werden  
 mag, zwar nicht Gott im höchsten Sinne ist, aber doch  
 auch Gott, oder zum Wesen Gottes so gehört, daß es die  
 Voraussetzung Gottes selbst ist. Recht gnostisch und manis-  
 chäisch spricht er sich über seine Grundansicht in der Vor-  
 rede zu der Schrift von den drei Principien göttlichen Wes-  
 ens (S. 6.) aus: „Dieweil der Mensch denn nun weiß,  
 daß er auch ein zweifacher Mensch ist, in Gutem und Bö-  
 sem habhaft — so ist ihm ja hochnothig, daß er sich sel-  
 ber kennen lerne, wie er beschaffen sey? und wovon ihm  
 der gute und böse Trieb komme? und was doch das Gute  
 und Böse in ihm eigentlich selber sey? und wovon es hers-

---

bestimmen, daß aus seinem ursprünglichen Grundgefühl ein  
 theosophisches System, wie das Böhme'sche, hervorging. Un-  
 ter die vermittelnden Uebergänge, die dabei in Betracht kom-  
 men, gehört auch schon die von Luther und Arnd so warm  
 empfohlene „deutsche Theologie,“ in welcher, so practisch  
 ihre Form ist, doch auch Reime Böhme'scher Ideen und ein-  
 zelne Anklänge an dieselben sich wahrnehmen lassen.

Wille und Grund und die Erkenntniß. Siehe, so der Wille in Einem Wesen wäre, so hätte das Gemüth auch nur eine Qualität, die den Willen also gäbe, und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge, und ferner nichts wäre, als immer ein Ding, in dem wäre keine Freude, noch keine Erkenntniß, auch keine Kunst, auch keine Wissenschaft von mehrerem, und wäre keine Weisheit, alles in Nichts, und wäre kein Gemüthe, noch Willen zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott mit allen drei Principien in Einem Willen und Wesen, es ist ein Unterschied, obwohl das erste und dritte *principium* nicht Gott genannt wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Herze von Ewigkeit immer ausgehoren wird, und ist ein Wesen wie Leib und Seele im Menschen. Wenn nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille geht, so wäre kein Gott, so aber ist das ewige Gemüthe, das gebietet den ewigen Willen, und der ewige Wille gebietet das ewige Herze Gottes, und das Herze gebietet das Licht, und das Licht die Kraft, und die Kraft den Geist, und das ist der allmächtige Gott, der in einem unwandelbaren Willen ist. — Nun siehe, das Gemüthe ist in der Finsterniß, und fasset seinen Willen in dem Lichte, das zu gebären, sonst wäre kein Wille und noch keine Geburt. Dasselbe Gemüthe steht in der Aengstlichkeit und im Sehnen, und das Sehnen ist der Wille, und der Wille fasset die Kraft, und die Kraft erfüllet das Gemüthe. Also steht das Reich Gottes in der Kraft, die ist 1. Gott der Vater, und das Licht machet die Kraft sehnen zum Willen, das ist 2. Gott der Sohn, denn in der Kraft wird das Licht von Ewigkeit immer geboren, und im Lichte aus der Kraft gehet aus 3. der heil. Geist, der gebietet wieder im finstern Gemüthe den Willen des ewigen Wesens. Nun siehe, liebe Seele, das ist die Gottes-

worden. — So muß man forschen den Quell der Ursachen, was *prima materia* ist zur Bosheit, und dasselbe im Urkund Gottes sowohl, als in Creaturen. Denn das ist im Urkund alles Ein-Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht. — Herbe, Bitter, Feuer sind im Urkund im ersten *principio*, der Wasserquell wird in ihnen erboren, und heißet Gott nach dem ersten *principio* nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quell, davon sich das Böse urkundet, das Wehethun, Zittern und Brennen.“ Bgl. d. 4, 45. f.: „Man findet im Urkund die allerschrecklichste und strengste Geburt, alles Herbe, Bittere und Feuer: da kann man nicht sagen, daß es Gott sey, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennet, und derselbe Quell ist das erste *principium*, und ist Gott der Vater in seinem Urkund, daraus diese Welt sich urkundet. — In diesem *principio* stehet nichts als nur die allerschrecklichste Gebärung, die größte Mengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Höllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben.“ Für diese Ansicht beruft sich Böhme auf die Natur, die in jeder Pflanze ein doppeltes Princip uns zeigt, ein anderes Princip, daß der Stoß nicht selber ist, und sich vom Lichte der Natur urkundet (Drei Princ. 4, 25.), auf das menschliche Leben (a. a. V.), die Natur des menschlichen Gemüths, in welchem sich Zorn und Bosheit, und auch Liebe und Sanftmuth findet (10, 34.), und ebendarnit auf das allgemeine Naturgesetz, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben, somit auch der Begriff Gottes ohne denselben Gegensatz nicht als ein lebendiger gedacht werden kann. „Möchte denn das Gemüthe, sagt Böhme (Drei Principien 10, 35.), nicht in Einem Willen stehen, als in eitel Liebe, wie Gott selber? da steket der

schlichte Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere  
*principium* in der Geburt des Sohnes anbräde und auf-  
 so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest  
 2. daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebes-  
 heit, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt  
 ander *principium* aufschleußt, und den zornigen, grim-  
 migen Vater (vom Urkunde, dem ersten *principio*, also zu-  
 dem) versöhnet, lieblich und (wie ich reden möchte) barm-  
 herzig machet; und ist eine andere Person, als der Vater,  
 in seinem *centro* ist nichts, denn eitel Freude, Liebe  
 und Bönne. Nun siehest du ja wohl 3. wie der heilige  
 Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Denn wenn das  
 über Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet  
 der Anzündung des Lichtes in der finstern Gestalt auf,  
 dem Wasserquell im Lichte, ein gar liebreicher, wohl-  
 schmeckender und wohltschmekender Geist, das ist der Geist,  
 welcher im Urkunde war der bitter Stachel in der herben  
 Mutter, und der macht nun in dem Wasserquell (der Sanfts-  
 uth) viel tausend, ja ohne Ende und Zahl *centra*, und  
 alles im Wasserquell. Nun verstehest du ja wohl,  
 daß des Sohnes Geburt im Feuer sich urkundet, und krie-  
 gen seine Person und Namen in der Anzündung des sanft-  
 en, weißen und hellen Lichts, welches er selber ist, und  
 machet selber den lieblichen Ruch, Schmaß und sanftes  
 Wohlthun im Vater, und ist billig des Vaters Herze und  
 eine andere Person, denn er bringet und schleußt auf das  
 andere *principium* im Vater, und sein eigen Wesen ist  
 die Kraft und das Licht, darum er billig die Kraft Gottes  
 genannt wird. Der heil. Geist aber wird nicht im Urkund  
 des Vaters vorm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte  
 Quell in dem Licht aufgeht, so gehet er als ein starker  
 allmächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen  
 Wasserquell und Lichte aus, und ist des Wasserquells und  
 Lichts Kraft. Der machet nun Formungen und Bildum-

heit, und hält in sich das ander oder mittler *principium*, darum ist Gott alleine gut, die Liebe, das Licht und die Kraft. Nun denke, daß in Gott nicht wäre eine solche ewige Weisheit und Wissenschaft, wenn das Gemüthe nicht in der Finsterniß stünde.“

Das ist demnach die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch welche Gott selbst den ewigen Begriff seines Wesens realisirt. Die Momente dieser ewigen Geburt lassen auf verschiedene Weise unterschieden werden, je nachdem entweder das göttliche Wesen an und für sich, oder in Beziehung auf den Satan, die Welt und den Menschen betrachtet wird. Aber auch in der ersten Beziehung sind es wieder verschiedene Gesichtspuncte, unter welche das Wesen Gottes und seine ewige Geburt gestellt wird. Der Lebensproceß, welcher überhaupt erst durch die Wirksamkeit der in dem Wesen Gottes zu unterscheidenden Principien möglich ist, ist es, in welchem Gott zum dreieinigen Gott wird, und die Dreieinigkeit ist somit selbst nichts anders, als dieselbe ewige und nothwendige Geburt des sich selbst gebärenden Gottes, ohne welche Gott nicht als ein lebendiger Gott gedacht werden kann. Drei Princ. 4, 57.: „So wir wollen reden von der heil. Dreifaltigkeit, so müssen wir erstlich sagen, es sey ein Gott, und der heißt der Vater und Schöpfer aller Dinge, der da ist allmächtig und alles in allem; alles ist sein, und alles ist in ihm und aus ihm herkommen, und bleibet in ihm ewiglich. Und dann (2ten) sagen wir, er sey dreifaltig in Personen, und habe von Ewigkeit aus sich geboren seinen Sohn, welcher ist sein Herze, Licht und Liebe, und sind doch nicht zwei Wesen, sondern Eines, und dann (3ten) sagen wir vermöge der Schrift, es sey ein heiliger Geist, der gehe vom Vater und Sohn aus, und sey Ein Wesen in dem Vater, Sohn und heiligen Geist. Und das ist recht also geredet. Denn siehe 1. der Vater ist das ur-



chste Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere *ipium* in der Geburt des Sohnes anbräde und auf, so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest, 2. daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebes, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt *der principium* aufschleußt, und den zornigen, grimmen Vater (vom Urkunde, dem ersten *principio*, also zu) versöhnet, lieblich und (wie ich reden möchte) barmherzig macht; und ist eine andere Person, als der Vater, in seinem *centro* ist nichts, denn eitel Freude, Liebe, Wonne. Nun siehest du ja wohl 3. wie der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Denn wenn das Feuer oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet er in der Anzündung des Lichtes in der finstern Gestalt auf, dem Wasserquell im Lichte, ein gar liebreicher, wohlwollender und wohlschmeckender Geist, das ist der Geist, welcher im Urkunde war der bitter Stachel in der herben Gestalt, und der macht nun in dem Wasserquell (der Sanftmuth) viel tausend, ja ohne Ende und Zahl *centra*, und alles im Wasserquell. Nun verstehest du ja wohl, daß des Sohnes Geburt im Feuer sich urkundet, und kriecht seine Person und Namen in der Anzündung des sanften, weißen und hellen Lichts, welches er selber ist, und hat selber den lieblichen Ruch, Schmak und sanftes Wohlthun im Vater, und ist billig des Vaters Herze und eine andere Person, denn er bringet und schleußt auf das erste *principium* im Vater, und sein eigen Wesen ist Kraft und das Licht, darum er billig die Kraft Gottes anant wird. Der heil. Geist aber wird nicht im Urkunde des Vaters vorm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte Geist in dem Licht aufgeht, so gehet er als ein starker mächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen Wasserquell und Lichte aus, und ist des Wasserquells und Lichts Kraft. Der macht nun Formungen und Bildun-

gen, und ist in allen Essentien *centrum*, da sich des Lebens Licht urkundet in dem Lichte des Sohns oder Herzen des Vaters. Und der heilige Geist wird darum eine sondere Person genannt, dieweil er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht, und die ewige Geburt der Dreieheit confirmiret.“ Der Dualität der Principien zufolge, von welcher Böhme ausgeht, kann eigentlich der heilige Geist nicht ganz in demselben Verhältniß zum Sohne stehen, in welchem der Sohn zum Vater steht. Er ist vielmehr in der Vielheit, was der Sohn in der Einheit ist, und in diesem Sinne ist es daher zu nehmen, wenn er das formirende und bildende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Geburt des Herzens Gottes unermessliche und unzählbare *centra* aufschließende Princip genannt wird. Drei Princ. 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77.

Wie die Dreieheit so eigentlich eine Zweieheit ist, so läßt Böhme die Dreieheit sich sogar zu einer Siebenzahl von Kräften entfalten, aber das Grundverhältniß bleibt doch auch so dasselbe. In Gott dem Vater ist alle Kraft, und er ist aller Kräfte Quellbrunn in seiner Tiefe, in ihm ist Licht und Finsterniß, Luft und Wasser, Hitze und Kälte, hart und weich, dick und dünn, Schall und Ton, süß und sauer, bitter und herbe (Aurora 8, 4. ), oder es sind in ihm siebenerelei Qualitäten oder Quellgeister. Die erste Qualität ist die herbe, d. i. eine Qualität des Kerns oder verborgenen Wesens, eine Schärfe, Zusammenziehung oder Durchdringung in dem Salitter ganz scharf und herbe, die gebäret die Härteigkeit und auch die Kälte, und so sie entzündet wird, gebäret sie die Schärfe, gleich dem Salze (Aur. 8, 15.). Die andere Qualität, oder der andere Geist Gottes in dem göttlichen Salitter, oder in der göttlichen Kraft, ist die süße Qualität, die wirkt in der herben, und sänftiget die herbe, daß sie ganz lieblich und sanft wird, denn sie ist eine Ueberwindung der herben

Qualität, der Quell der Barmherzigkeit Gottes, welche den Zorn überwindet (Mur. 8, 21.). Die dritte Qualität ist die bittere, eine Durchdringung oder Zwingung der süßen und herben Qualität, die ist zitternd, durchdringend und aufsteigend (Mur. 8, 26.). Alles, was sich bildet, das stehet in dieser drei Hauptqualitäten Kraft und Gewalt, und wird durch sie gebildet und auch aus ihrer eigenen Kraft formiret (Mur. 8, 30.). Die vierte Qualität ist die Hitze: sie ist der rechte Anfang des Lebens, und auch der rechte Geist des Lebens: sie zündet alle Qualitäten an, denn wenn die Hitze in der süßen Feuchtigkeit wirkt, so gebäret sie das Licht in allen Qualitäten, daß eine die andere siehet, daraus die Sinne und Gedanken entstehen, in diesem Lichte geht der Blitz des Lebens auf (Mur. 8, 33. f. 38. 10, 8. 11, 5.). Die fünfte Qualität ist die holdselige, freundliche und freudenreiche Liebe. Wenn die Hitze in der süßen Qualität aufgehet, und zündet den süßen Quell an, so gehet das freundliche Liebe-Licht-Feuer in der süßen Qualität auf, und zündet die bittere und herbe Qualität an, und speiset und tränket sie mit ihrem süßen Liebesaft, und erquicket sie und erleuchtet sie, und macht sie lebendig und freundlich, und wenn dann die süße lichte Liebeskraft zu ihnen kommt, daß sie davon kosten, und ihr Leben kriegen, ach, da ist ein freundlich Beneveniren und Triumphiren, ein freundlich Willkommen und große Liebe, gar ein freundlich und holdselig Küssen und Wohlschmecken: da läffet der Bräutigam seine Braut (8, 92. f.)<sup>7)</sup>. Der sechste Quellgeist in der göttlichen Kraft ist der Schall oder Ton, daß alles darin schallet und tönet, daraus die Sprache und Unterschied aller Dinge erfolget, darzu der Klang und Gesang der heil. Engel, und stehet darinnen die Formung aller Farben und Schönheit, darzu die himmlische Freu-

---

7) Man vergl. auch die weitere schöne Stelle und 9, 38.

denreich. Denn wenn die Geister sich bewegen und reden wollen, so muß sich die harte Qualität aufthun: der bittere Ton mit seinem Blize sprengt sie auf, und alsdann geht heraus der Ton, und ist mit allen sieben Geistern schwanger, die unterscheiden das Wort, wie es im *centro*, das ist im mittlern Cirkel, da es noch im Rath der sieben Geister war, beschlossen ward. Und darum haben die sieben Geister Gottes den Creaturen ein Maul geschaffen, daß wenn sie reden oder schallen wollen, nicht erst dürfen zureißen, und darum gehen alle Athern und Kräfte oder Quellgeister in die Zunge, daß der Schall oder Ton fein sanfte raus geht (10, 11. 12.). Der siebende Geist Gottes ist der *corpus*, der aus den andern sechs Geistern geboren wird, darinnen alle himmlische Figuren bestehen, und darinnen sich alles bildet und formet, und darinnen alle Schönheit und Freude aufgehet. Das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber, darinnen die Begreiflichkeit stehet, und darinnen alle Creaturen formiret sind im Himmel und auf Erden, ja der Himmel selber ist darinnen formiret, und alle Natürlichkeit in dem ganzen Gott stehet in diesem Geiste. So dieser Geist nicht wäre, so wäre auch kein Engel noch Mensch, und wäre Gott ein unerforschliches Wesen, welches nur in unerforschlicher Kraft bestünde (11, 1.). Alle diese sieben Geister nun leben und quellen in einander. Sie sind alle zusammen Gott der Vater: denn es ist kein Geist ausser dem andern, sondern sie gebären alle sieben einer den andern, so einer nicht wäre, so wäre der andere auch nicht. Das Licht aber ist eine andere Person, denn es wird aus den sieben Geistern immer geboren, und die sieben Geister steigen immer in dem Lichte auf, und die Kräfte dieser sieben Geister gehen immer im Glanze des Lichtes aus in den siebenden Naturgeist, und formen und bilden alles in dem siebenden

fer drei Könige auf, und des ganzen Himmels Heer wird triumphirend und freudenreich, und es gehet in der Gottsheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art ( 12, 99. f. ).

In diesen Geistern und Engeln, und der in ihnen sich darstellenden ewigen Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, besteht das Geister- und Licht-Reich, das in Böhme's System dieselbe Stellung und Bedeutung hat, wie in den Systemen der Gnostiker ihre Neonenwelt, oder ihr Pleroma. Hiemit ist zugleich der Punct angedeutet, an welchem wir nun in der weiteren Entwicklung der Böhme'schen Ideen stehen. Wie bei den Gnostikern bewegt sich auch bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Uebergang von der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden, und je bestimmter und concreter die Anschauung ist, unter welcher Böhme die Geisterwelt aufsaßte, um so anschaulich-concreter mußte auch die Vorstellung seyn, die er von diesem Uebergang zu geben suchte. Diese Aufgabe löste Böhme theils durch die Idee eines Abfalls, theils durch die Voraussetzung einer ursprünglichen Dualität der Principien, in welcher letztern Beziehung er mit dem Manichäismus insbesondere zusammentrifft, sich aber wesentlich dadurch von ihm unterscheidet, daß er das eine der beiden Principien nicht ausserhalb Gott, sondern in das Wesen Gottes selbst setzte. Um so mehr aber handelte es sich bei ihm um die Ausgleichung der beiden Sätze, daß auch das Böse seinen Grund und Ursprung in Gott hat, und doch Gott selbst nicht der Urheber des Bösen ist. Was zuerst die Idee des Abfalls betrifft, so begegnet uns diese in dem von Böhme so oft erwähnten und beschriebenen Fall Lucifers. Zunächst scheint Böhme hierin nur die christliche Idee des Teufels als eines gefallenen Geistes auszudrücken. Auch Lucifer war ja, wie schon bemerkt worden ist, ursprünglich einer der höch-

sten Geister, einer der drei englischen Könige. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Salitter<sup>8)</sup> der göttlichen Qualitäten,“ sagt Böhme (Aurora 13, 90.) „wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stand er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmückt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fündigt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterner Teufel gewesen, und nicht ein Cherubin.“ Es ist hier nicht zu übersehen, daß diese Vollkommenheit, welche Böhme in dieser Stelle und in andern als eine solche beschreibt, die Lucifer wirklich schon hatte, auch wieder als eine bloß hypothetische, bloß der Möglichkeit nach vorhandene, oder als eine solche dargestellt wird, zu welcher Lucifer hätte gelangen können, wenn er mit den übrigen Geistern seine Richtung zum Herzen Gottes genommen hätte. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Aurora 13, 38. f.: „Die sieben Geister, die in einem Engel sind, die das Licht und den Verstand gebären, die sind mit dem ganzen Gott verbunden, daß sie nicht sollen anders oder höher oder sehrer qualificiren, als Gott selber, sondern es soll Eine Weise seyn. Eintemal sie nur ein Stücke von dem Ganzen sind, und nicht das Ganze selber, denn Gott hat sie darum aus sich geschaffen, daß sie sollen in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selber. Nun thäten aber die Quellgeister im Lucifer solches nicht, sondern weil sie sahen, daß sie im höch-

---

8) Salitter, Salniter, eigentlich Salpeter, *sal nitrum*, bei J. Böhme eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz Gottes, der Materie in Gott.

fer drei Abnige auf, und des ganzen Himmels Heer wird triumphirend und freudenreich, und es gehet in der Gottheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art (12, 99. f.).

In diesen Geistern und Engeln, und der in ihnen sich darstellenden ewigen Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, besteht das Geister- und Licht-Reich, das in Böhme's System dieselbe Stellung und Bedeutung hat, wie in den Systemen der Gnostiker ihre Aeonewelt, oder ihr Pleroma. Hiemit ist zugleich der Punkt angedeutet, an welchem wir nun in der weiteren Entwicklung der Böhme'schen Ideen stehen. Wie bei den Gnostikern bewegt sich auch bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Uebergang von der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden, und je bestimmter und concreter die Anschauung ist, unter welcher Böhme die Geisterwelt auffaßte, um so anschaulich-concreter mußte auch die Vorstellung seyn, die er von diesem Uebergang zu geben suchte. Diese Aufgabe löste Böhme theils durch die Idee eines Abfalls, theils durch die Voraussetzung einer ursprünglichen Dualität der Principien, in welcher letztern Beziehung er mit dem Manichäismus insbesondere zusammentrifft, sich aber wesentlich dadurch von ihm unterscheidet, daß er das eine der beiden Principien nicht außerhalb Gott, sondern in das Wesen Gottes selbst setzte. Um so mehr aber handelte es sich bei ihm um die Ausgleichung der beiden Sätze, daß auch das Böse seinen Grund und Ursprung in Gott hat, und doch Gott selbst nicht der Urheber des Bösen ist. Was zuerst die Idee des Abfalls betrifft, so begegnet uns diese in dem von Böhme so oft erwähnten und beschriebenen Fall Lucifers. Zunächst scheint Böhme hierin nur die christliche Idee des Teufels als eines gefallenen Geistes auszudrücken. Auch Lucifer war ja, wie schon bemerkt worden ist, ursprünglich einer der höh-

sten Geister, einer der drei englischen Könige. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Salitter<sup>8)</sup> der göttlichen Qualitäten,“ sagt Böhme (Aurora 13, 90.) „wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stand er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmückt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fündigt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterner Teufel gewesen, und nicht ein Cherubin.“ Es ist hier nicht zu übersehen, daß diese Vollkommenheit, welche Böhme in dieser Stelle und in andern als eine solche beschreibt, die Lucifer wirklich schon hatte, auch wieder als eine bloß hypothetische, bloß der Möglichkeit nach vorhandene, oder als eine solche dargestellt wird, zu welcher Lucifer hätte gelangen können, wenn er mit den übrigen Geistern seine Richtung zum Herzen Gottes genommen hätte. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Aurora 13, 38. f.: „Die sieben Geister, die in einem Engel sind, die das Licht und den Verstand gebären, die sind mit dem ganzen Gott verbunden, daß sie nicht sollen anders oder höher oder sehrer qualificiren, als Gott selber, sondern es soll Eine Weise seyn. Eintemal sie nur ein Stücke von dem Ganzen sind, und nicht das Ganze selber, denn Gott hat sie darum aus sich geschaffen, daß sie sollen in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selber. Nun thäten aber die Quellgeister im Lucifer solches nicht, sondern weil sie sahen, daß sie im höch-

---

8) Salitter, Salniter, eigentlich Salpeter, *sal nitrum*, bei J. Böhme eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz Gottes, der Materie in Gott.



den Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten fein lieblich qualificiret, wie sie thäten, ehe sie creatürlich worden, als sie noch insgesamt in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie sich einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht im Lucifer und der Sohn Gottes ein Ding gewesen, eine Inqualirung oder Inficirung, ein lieblich Hälßen, Herzen und Klingen. Denn das große Licht, welches ist das Herz Gottes, das hätte fein sanft und lieblich mit dem kleinen Licht in Lucifer, als mit einem jungen Sohn gespielt, denn der kleine Sohn in Lucifer sollte des Herzens Gottes liebes Bruderlein seyn. Zu solchem Ende hat Gott der Vater die Engel geschaffen, daß gleichwie Er in seinen Qualitäten vielfältig und in seiner Veränderung unbegreiflich ist in seinem Liebespiel; also sollten auch die Geisterlein oder die Lichterlein der Engel, welche sind wie der Sohn Gottes, vor dem Herzen Gottes in dem großen Lichte fein sanft spielen, damit die Freude im Herzen Gottes möchte hier vermehrt werden, und möchte also in Gott ein heiliges Spiel seyn. — Das Licht (das die sieben Geister aus sich selbst geboren hatten) sollte fein sanft in dem Herzen Gottes aufsteigen, und sich in dem Lichte Gottes freuen, als wie ein Kind bei seiner Mutter: da sollte seyn herzlich Lieben und freundlich Küssen, ja ein sanfter und lieblicher Geschmak. In diesem sollte der Ton aufsteigen, und schallen mit Singen und Klingen, Loben und Jubiliren, und sollten sich alle Qualitäten darinnen freuen, und ein jeder Geist seine göttliche Arbeit treiben, wie Gott der Vater selber! Denn solches hatten die sieben Geister in vollkommlicher Erkenntniß, denn sie waren mit Gott dem Vater inqualiret, daß sie alles konnten se-

speiset werden, und verlosch sein Licht. Darum er alsbald zur Stunde ein Ekel im Paradies ward, und ward ausgespeyet aus seinem kaiserlichen Thron mit allen seinen Legionen, die ihm anhängen. Und weil nun das Herze Gottes war von ihm gewichen, war ihm das andere *principium* verschlossen, verlor also Gott und Himmelreich, allen paradiesischen Witz, Lust und Freude — und blieb im finstern Thale in den vier Angstlichkeiten des ewigen Urkundes. So er seine Imagination erhub, zündete er ihm an den Quell oder Feuer's Wurzel, so aber die Feuer-Wurzel sucht das Wasser, als die rechte Mutter der ewigen Natur, fand sie die strenge Herbigkeit, und die Mutter im ängstlichen Tode, und der bittere Stachel formete die Mutter zu einer grimmigen wütenden Schlange, ganz schrecklich in sich aufsteigend, in dem unauflöblichen Bande eine ewige Feindschaft, ein Widerwille in sich selbst, eine ewige Verzweiflung alles Guten, das Gemüth ein brechendes und stechendes Rad, sein Wille immer aufsteigend zur Feuer's-Macht und zum Verderben des Herzens Gottes, und kann's doch nimmer erreichen. Denn er ist im ersten *principio*, als in ewigen Tode, immer verschlossen, und erhebet sich doch immerdar, vermeinend das Herze Gottes zu erreichen, um über das zu herrschen, denn sein bitterer Stachel in der Geburt steigt also im Feuerquell ewig auf, und giebet ihn einen Willen der Hoffnung, alles zu haben, krieger aber nichts. Seine Speise ist der Wasserquell, welcher ist die Mutter, ganz ängstlich, gleich dem Schwefelgeist, davon nähret sich sein unauflöslich Band. Seine Wonne ist das ewige Feuer, in der herben Mutter ewiger Frost, in der Bitterkeit ewiger Hunger, im Feuerquell ewiger Durst sein Aufsteigen ist sein Fall.“ Lucifers Fall wird demnach nach diesen Stellen zunächst als der Fall eines höhern Geistes gedacht. Es ist dieß diejenige Seite seines Wesens auf welcher sich das sittlich-Übse darstellt, sofern in ihn

Wird auch Aur. 13, 102. wieder gesagt, die Geburt des  
 des Sohns im Herzen Lucifers sey durch den ganzen  
 corpus gedrungen, und sey von dem Sohne Gottes, wel-  
 cher außer dem corpus gewesen, glorificirt und freundlich  
 bezeuget worden, mit der größten Schönheit des Him-  
 mels, nach der Schönheit Gottes des Sohns, und sey ihm  
 als ein liebes Herze oder Eigenthum gewesen, mit welchem  
 die ganze Gottheit inqualirt habe, da stehe nun die schöne  
 Braut, als ein Fürst Gottes, dazu der allerschönste, dar-  
 zu in Liebe Gottes, als ein lieber Sohn der Creaturen.  
 Demungeachtet kann diese Geburt nach der zuvor angeführ-  
 ten Hauptstelle nicht als eine wirklich vollzogene gedacht  
 werden. Man glaube nicht, daß dieß nur eine der gewöhnli-  
 chen Variationen Böhme's in der Darstellung seiner Ideen  
 ist, es hat, wie sich nachher ergeben wird, einen tiefern  
 Grund. Um den Begriff Lucifers im Allgemeinen richtig  
 aufzufassen, verdient besonders auch folgende Stelle in der  
 Schrift von den drei Princ. 4, 69. f. beachtet zu werden:  
 „Er ist sowohl als die andern Engel aus der ewigen Na-  
 tur, aus dem ewigen unauf löblichen Bande erschaffen, und  
 im Paradies gestanden, auch hat er gefühlet und gesehen  
 die Geburt der heiligen Gottheit, die Geburt des andern  
 principii, des Herzens Gottes, die Confirmation des heil.  
 Geistes, seine Speise wäre auch gewesen vom verbo Do-  
 mini, und darin wäre er ein Engel geblieben. Weil er aber  
 sahe, daß er ein Fürst, bestehend im ersten principio, war,  
 verachtete er die Geburt des Herzens Gottes und sein sanf-  
 tes und liebreiches Qualificiren, und meinete, ein ganz  
 gewaltiger und schrecklicher Herr im ersten principio zu  
 seyn, wollte in Feuers-Macht qualificiren, die Sanftmuth  
 des Herzens Gottes verachtete er, seine Imagination wollte  
 er darein nicht setzen (wie die Engel, deren Imagination  
 unter Einbildung der Wille der heiligen Dreieit in der  
 Gottheit ist); darum konnte er vom verbo Domini nicht ge-

X

dem Qualitäten in Gott. — Und diese ist also die aller tiefste und innerlichste verborgene Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen eifrigen Gott nennet, wie bei den zehn Geboten am Berge Sinai zu sehen ist. Exod. 20, 5. Deut. 5, 9. Und in solcher Qualität stehet die Hölle und ewige Verderbniß, darzu die ewige Feindschaft und Mordgrube, und eine solche Creatur ist der Teufel worden.“ Aurora 15, 54. — 63. Eben diese Dualität des Begriffs des Bösen drückt sich auch in der Antwort aus, die auf die Frage: ob Gott das Böse gewußt und gewollt habe! gegeben wird (Aur. 14, 36.): „Gott hat nach seinem Zorn wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heißet, dahin gehet kein Grimm oder Imagination auch keine Forschung von der höllischen Creatur ist in der Liebe. Wenn ich sage, Gott weiß nicht das Böse, item Gott will nicht das Böse, vermöge der Schrift, so versteh ich, daß in seiner Liebe, welche allein das ewige Gut ist und Gott heißet, kein Blick des Bösen offenbar ist. Sondern wo Böses darinnen offenbar wäre, so wäre die Liebe nicht die einige Sanftmuth und Demuth, aber sofern sich Gott einen zornigen, eifrigen Gott, und ein verzehrend Feuer nennet, hat Er's wohl in Ewigkeit gewußt, daß so er sich allda innen würde einmal bewegen, daß derselbe Quell würde auch creatürlich werden, und heißet aber darinnen nicht Gott, sondern ein verzehrend Feuer.“ (Vgl. drei Princip 11, 22.) Das Böse hat also darin keinen Grund, da Gott auch ein zorniger Gott ist, es ist der Zorn Gottes selbst, aber Lucifer war es erst, welcher mit Gewalt der Salitter Gottes anzündete, der von Ewigkeit hatte geruhet, und in seiner Sanftmuth gestanden, und wohl in Ewigkeit hätte im Verborgenen geruhet, und von dieser Anzündung in diesem Revier heißt sich nun Gott einen zornigen, eifrigen Gott über die, so ihn hassen (Aur. 15, 14. 16, 39.). Ist der Zorn Gottes nichts anders, als die

Der Selbstwille von seiner Einigung mit dem Universalwillen Gottes sich hinwegwendet, und sich ganz in seiner Selbstheit und Selbstsucht ergreift. Es ist dieß aber nur die ethische Seite, von welcher die physische unterschieden werden muß, beide aber sind an sich Eins, und das Eigenthümliche der Abhyme'schen Lehre besteht eben darin, daß sie das ethische und physische Abse auf einen und denselben Begriff und Ausdruck bringt. Das Abse in dem einen und andern Sinne ist die Beharrung im ersten Princip, und die Trennung vom zweiten, die Zerreißung des natürlichen Bandes, das die beiden Principien vereinigen, das erste in das zweite verklären soll. Deswegen ist Lucifer im ersten Princip, als im ewigen Lode, immer verschlossen, denn in diesem Princip steht nichts als nur die allerschrecklichste Gehörung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Broune, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Hölle Pforten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben, und darinnen die Seele (welche vom andern principio getrennt wird, und ihr Licht des Herzens Gottes verlöscht) bleibt, in derselben Hölle Abgrund. Drei Princ. 4, 47. vergl. 20. So betrachtet ist zwar das Abse auf der einen Seite kein vom Wesen Gottes verschiedenes Princip, auf der andern Seite aber ist es als Abseß nicht von Gott selbst bewirkt, sofern das Abse seinen Begriff erst dadurch vollzieht, daß es von Gott im wahren und höchsten Sinn sich hinwegwendet. Gott hat also nicht das Abse geschaffen, aber „die ganze Gottheit hat in ihrer innerlichsten oder anfänglichsten Geburt im Kern gar eine scharfe erschreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erschrecklich herb, hart, finster und kalt Zusammenzählen ist, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kern in sich selbst, und für sich allein außer den an-

**Schärfe nach der scharfen Gottheit Recht.“** Aur. 23, 9. f. Als daher Gott nach dem Fall Lucifers die Schöpfung dieser Welt verrichtet, so ward alles aus demselben Salitter geschaffen, darinnen Lucifer gefessen war (Aur. 15, 78. vergl. 21, 122.), und dieses Zornfeuer Gottes ist noch in dem Leibe Gottes dieser Welt, bis ans Ende (Aur. 15, 56.). Von diesem angezündeten Grimme kommt es her, daß die Sterne mit der Eitelkeit also geschwind sich müssen herumwälzen bis an jüngsten Tag (Aur. 15, 53.). „In der Anzündung des Lichts in Sternen und Elementen steht die Natur in ihrer schärfsten, strengsten und ängstlichsten Geburt, da der Zorn Gottes ohne Unterlaß grünet, gleich dem hblischen Feuer. Hätte sich die Natur ganz und gar mit ihrer scharfen Geburt wieder in die Liebe verwandelt nach himmlischem Recht, so wären die Teufel wieder in dem heiligen Eize Gottes. Auch so kannst du das gar wohl sehen, und verstehen an der grausamen Hitze und Kälte, sowohl an der Gift der Bitterkeit und Saurigkeit in dieser Welt, welches alles in der Sternen Geburt steht, darinnen die Teufel gefangen liegen. Die Sterne sind nur die Anzündung des großen Hauses, denn das ganze Haus ist im Tode erstarrt, gleichwie die Erde, denn die äußerste Geburt ist todt und erstarrt, wie die Schale auf dem Baum, die siderische Geburt aber ist der Leib, da das Leben innen aufgehet, sie ist aber in ihrem Leibe ganz scharf. Wenn du nun ansiehst die Sonne und Sterne, so mußt du nicht denken, das ist der heilige und reine Gott, sondern sie sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Liebe und Zorn mit einander ringet, der Himmel aber ist der Unterschied zwischen der Liebe und dem Zorn, und ist der Eiz, wo sich der Zorn in die Liebe verwandelt“ (Aur. 24, 41—64.). „Da alle Creaturen Gottes aus demselben angezündeten Salitter geschaffen wurden, so formirten sie sich nach der angezündeten Qualitäten Art böß und gut. Daher

erichtigkeit Gottes, so ist Lucifer, oder der Teufel, das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, sofern sich diese ja in der sich selbst vernichtenden Macht des Bösen offenbart. Wird daher dem Teufel, welcher für sich nicht Gestalt hat, „es verhänget aus Gottes Zorn, so ist er Henkersrecht, und erequiert das Recht als ein Diener, und nicht Richter, sondern Scharfrichter. Er ist im Reiche dieser Welt Scharfrichter, die Sterne sind der Rath, und Gott des Landes König. Wer nun von Gott fällt, der fällt in Rath der Sterne, die laufen mit manchem zum Schwerdt, sich selber zu ermorden, mit manchem zum Strick ins Wasser, da ist er geschäftig und ist Ausführer oder Henker“<sup>9)</sup> (Drei Princ. 17, 68.). Dasselbe Feuer aber, das im Zorn Gottes brennet, offenbart sich auch in der Natur. Die ganze Natur ist von Lucifer angezündet und vergiftet. „Als Lucifer sich erhob, und wollte allein Gott sein, und zündete das Zornfeuer in ihm an, brüllte er mit seinem angezündeten Feuergeiste in die Natur Gottes, da ward der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet. Weil aber sein Licht zu Ende verlosch, so konnte er mit seinem Geiste in den zweien Geburten, des Sohns Gottes und des heil. Geistes Gottes, nicht mehr inqualiren, sondern blieb in der scharfen Gestalt Gottes stehen, und ward mit seinem Feuergeist ausgegossen in die äußerste Natur, darinnen er das Zornfeuer hatte angezündet. Dieselbe Natur ist zwar der Leib Gottes, in welcher sich die Gottheit gebäret, aber die Teufel können die sanfte Geburt Gottes, welche im Licht aufgesetzt, nicht ergreifen. Denn ihr Leib ist im Licht erstorben, und ihre Quellgeister gebären sich immer in der innersten

---

9) Derselbe Begriff des Bösen im pseudoclementinischen System (s. oben S. 325. f.), aber auch an den marcionitischen Begriff der Gerechtigkeit erinnert das Obige.

**Schärfe nach der scharfen Gottheit Recht.“** Nur. 23, 9. (Als daher Gott nach dem Fall Lucifers die Schöpfung dieser Welt verrichtet, so ward alles aus demselben Salitre geschaffen, darinnen Lucifer gegessen war (Nur. 15, 78 vergl. 21, 122. ), und dieses Zornfeuer Gottes ist noch in dem Leibe Gottes dieser Welt, bis ans Ende (Nur. 15, 56.) Von diesem angezündeten Grimme kommt es her, daß die Sterne mit der Eitelkeit also geschwind sich müssen herumwälzen bis an jüngsten Tag (Nur. 15, 53. ). „In der Anzündung des Lichts in Sternen und Elementen stehet die Natur in ihrer schärfsten, strengsten und ängstlichsten Geburt, da der Zorn Gottes ohne Unterlaß grünet, gleich der höllischen Feuer. Hätte sich die Natur ganz und gar in ihrer scharfen Geburt wieder in die Liebe verwandelt nach himmlischem Recht, so wären die Teufel wieder in der heiligen Sitz Gottes. Auch so kannst du das gar wohl sehen, und verstehen an der grausamen Hitze und Kälte, so wohl an der Gift der Bitterkeit und Saurigkeit in dieser Welt, welches alles in der Sternen Geburt stehet, darinnen die Teufel gefangen liegen. Die Sterne sind nur die Anzündung des großen Hauses, denn das ganze Haus ist im Tode erstarret, gleichwie die Erde, denn die äußerste Geburt ist todt und erstarret, wie die Schale auf dem Baum die siderische Geburt aber ist der Leib, da das Leben innen aufgehet, sie ist aber in ihrem Leibe ganz scharf. Wenn du nun ansiehst die Sonne und Sterne, so mußt du nicht denken, daß ist der heilige und reine Gott, sondern sie sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Lieb und Zorn mit einander ringet, der Himmel aber ist der Unterschied zwischen der Liebe und dem Zorn, und ist der Sitz wo sich der Zorn in die Liebe verwandelt“ (Nur. 24, 41–64.). „Da alle Creaturen Gottes aus demselben angezündeten Salitter geschaffen wurden, so formirten sie sich nach der angezündeten Qualitäten Art böß und gut. Dabe



den die wilden und bösen Thiere in dieser Welt ihren Ursprung. Als sich Lucifer erhob und seine Quellgeister anordnete, so fuhr der animalische Geist im Ton aus als Körpern, der Engel Lucifers, aus in den Salitter Gottes, als eine feurige Schlange oder Drache, und bildete allerlei giftige und feurige Formen und Bildnisse, gleich den wilden und bösen Thieren. Es war anders nicht, als wenn ein feuriger Donnerkeil in die Natur Gottes fahre, er eine grimmige Schlange, die da wüthet und tobet, wollte sie die Natur zertrennen. Daher nimmt auch ihren Ursprung, daß man den Teufel die alte Schlange set, und daß auch Nattern und Schlangen in dieser verbotenen Welt sind, darzu allerlei Ungeziefer von Würmern, Insekten, Fliegen u. s. w., und alles, was da ist, auch sonnt das Wetterleuchten, Donnern, Blitzen und Hageln, in diesem seinen Ursprung in der Welt“ (Aur. 15, 65—79. vgl. Drei Princ. 11, 16. f.). „Alles Herbe, Harte, Dichte, Alte, Finstere u. s. w. hat seinen Grund in Lucifer's Fall. Indem die herbe Qualität den Salitter zusammenzog, nahen hieraus die Steine in dieser Welt den Ursprung, und als Wasser im Salitter ward auch zusammengezogen, daß es gar dick kalt und finster ward, wie es in dieser Welt jetzt ist, und davon ist alles so hart und begreiflich worden, welches vor den Zeiten der Engel nicht war. In Silber, Gold, Steinen, Aekern, Kleidern, Thieren und Menschen, was begreiflich ist, ist überall der Zorn Gottes, sonst wäre es nicht also hart begreiflich. Also hat Lucifer in seinem *corpus* das süße Wasser in eine saure Schärfe verwandelt, willens hiemit in der ganzen Gottheit in seinem Lebermuth zu regieren. Er hat's auch soweit gebracht, daß er in dieser Welt mit derselben Schärfe allen Creaturen das Herz greift, sowohl in Laub und Gras, und in allem, als ein König und Fürst dieser Welt“ (Aurora 14, 70. f. 9. 103.). Sprichst du nun: Gott hätte ihm sollen Wi-

derstand thun, daß so weit nicht wäre kommen. Ja, lieber blinder Mensch, es stund nicht ein Mensch oder Thier vor Gott, sondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken. Darzu wie sollte ihm Gott Widerstand thun? Mit der freundlichen Liebe wollte es nicht gelten, Lucifer verachtete es nur, und wollte selbst Gott seyn. Sollte ihm denn Gott mit Zorn begegnen, welches doch endlich geschehen mußte, so mußte sich Gott selber in seinen Qualitäten anzünden in dem Salitter, darinnen König Lucifer wohnte, und mußte im stärken Eifer wider ihn streiten. Von diesem Streit ist dieß Königreich also finster, wüste und böse worden, darauf hernach eine andere Schöpfung folgen mußte“ (Muc. 14, 72. f.).

Es ist hier der Punct, wo sich die Verwandtschaft des Böhme'schen Systems mit dem Manichäismus aufs unverkennbarste darlegt. Die ganze Beschreibung, welche Böhme von seinem Lucifer gibt, erinnert in den meisten Zügen an den manichäischen Weltfürsten, und dessen Vorbild, den persischen Ahriman. Es ist dieselbe dualistische Weltanschauung, nur mit dem Unterschied, daß Böhme nicht bei einem ursprünglichen Dualismus, und bei der Annahme eines von Gott unabhängigen Princip's stehen bleiben zu können glaubt, sondern den Gegensatz der beiden Principien selbst wieder als Einheit zu begreifen sucht. Aber ungeachtet dieses Monismus trägt das ganze System einen überwiegend dualistischen Character an sich an. Die beiden Principien sind zwar in einer äußersten Spitze zusammengefaßt, aber sobald sie in Thätigkeit übergehen, suchen sie sich in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erfassen. Der Dualismus, von welchem Manes ausgeht, realisirt sich so erst selbst, und wenn er einmal gesetzt ist, ist der Begriff der beiden Principien beinahe derselbewie bei Manes. Das eine ist das dunkle, materielle, körperliche, aber auch der Inbegriff aller Kräfte, die dem Naturleben seine Schärfe, Energie

und Consistenz geben, das andere ist das intelligente, das den dunkeln Grund der Natur in Licht verklärende, die ursprüngliche Härte und Strenge durch Liebe überwältigende: das erste dieser beiden Principien ist das natürliche, das zweite das wahrhaft persönliche. Darin aber behauptet das Böhme'sche System seinen ursprünglichen Monismus auf die Weise, in welcher sich zugleich seine ganze Tiefe und Eigenthümlichkeit zu erkennen gibt, daß es das erste Princip immer zur Voraussetzung des zweiten macht, das zweite nur auf der Grundlage des ersten sich entwickeln, und verfolge dieses Verhältnisses der beiden Principien die ewige Gottheit in der ewigen Geburt ihres eigenen Wesens beizubringen seyn läßt. Der Sohn kann nicht seyn, ohne daß er Vater ist, sobald aber der Sohn geboren ist, ist in ihm eine höhere Stufe und Potenz des göttlichen Lebens gegeben, im Sohne erst wird Gott wahrhaft Gott. Dieselbe Scheidung der Kräfte und Principien aber, vermöge welcher Gott als Vater und Sohn sich manifestirt, gibt auch dem Lucifer das Daseyn, und dasselbe Princip, das in der Einheit mit dem Sohn der Vater ist, ist in seinem Falschseyn, in seinem vollen Gegensatze zum Sohne, Lucifer. Aus dieser Gegensatz und Unterschied, welcher in Lucifer zu seinem vollen Rechte kommt, ist auch ein von Ewigkeit aufgehobener. Darum ist an des gefallenen Lucifer's Stelle mittelbar der ewig eingeborne Sohn getreten. „Auf des gestürzten Lucifer's königlichen Stuhl sitzt nun unser König, Lucifer's Königreich ist das seinige geworden (Mär. 12, 103. v. 36.) und aus demselben Salitter sollte an dieselbe Stelle, dem loco dieser Welt, ein anderes englisches Heer, das einzig bestünde, in den Menschen gesetzt werden“ (Drei Princ. v. 8.). Der aufgehobene Gegensatz ist der Sohn, welcher ebendeshwegen Lucifer vor dem Fall vollkommen gleich ist, und nichts anders als eben dieß, die Realität des Unterschieds auf der einen, und die Aufhebung des Unter-

schieds auf der andern Seite, ist durch die obige Vorstellung ausgedrückt, Lucifer sey nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach (wenn er sich nicht in sich hinein imaginirt, sich für sich gesetzt hätte, oder abgefallen wäre, der Sohn Gottes gewesen. Bei aller Realität und Selbstständigkeit, die der in Lucifer gesetzte Gegensatz hat, ist er doch an sich aufgehoben. Denn was der Möglichkeit nach vorhanden ist (wofür Lucifer den Willen dazu gehabt hätte), ist an sich vorhanden. Es sind daher in dem ersten Princip zwei Seiten, zwei entgegengesetzte Richtungen zu unterscheiden: sofern es sich zum Grunde des Sohnmacht, ist es der Vater, sofern es aber diese Richtung zum Herzen Gottes, wie Böhme sich ausdrückt, nicht nimmt, ihr vielmehr widerstrebt, und von ihr sich abwendet, um in sich selbst zu beharren, und sich in sich selbst, in seiner eigenen Selbstheit, zu ergreifen, ist es das Böse, und hiermit erst tritt der Dualismus, der Gegensatz eines dunkeln, materiellen, egoistischen, und eines lichten, geistigen, unversellen Principis, in seinem ganzen Umfange hervor.

Von diesem Punkte aus kann die weitere Entwicklung des Böhme'schen Systems keinen andern Weg nehmen, als denselben, welchen auch der Manichäismus genommen hat<sup>10)</sup>. Eine Schöpfung im eigentlichen Sinn kann daher auch hier keine Stelle finden, wie ja auch in dem oben angeführten Satze Böhmes deutlich ausgesprochen ist, daß die Schöpfung nur auf dem Grunde des von Lucifer angezün-

---

10) Die Entwicklung beginnt allerdings nicht, wie bei Manes, mit einem Angriff des dunkeln Principis auf das lichte, welches die Mischung beider zur Folge hat, aber es hat dies bei Böhme darin seinen Grund, daß beide Principien von Anfang an zusammen-sind, und erst in einen Gegensatz auseinander treten müssen. Aber in diesem Gegensatz sind sie noch so gemischt, wie bei Manes erst in Folge jenes Angriffs.

den göttlichen Salitters erfolgte. Was Böhme Schöpfung nennt, ist nur die Mischung und Durchdringung der beiden Principien, in deren stetem Ringen und Kämpfen das lichte Princip das dunkle zu verklären, die starre Materie zu durchbrechen, zu beleben und geistig zu gestalten sucht. „Gottes und der Hölle Reich hängen an einander als ein Leib“ (Aur. 21, 107.). „Die Erde hat alle sieben Quell-Geister, denn durch die Anzündung des Teufels sind die Geister des Lebens mit in Tod incorporiret, und gleichwie gefangen worden, aber nicht gemordet“ (21, 101.). „Alle sieben Geister Gottes sind in der Erde und gebären, gleichwie im Himmel, denn die äußerste Erde ist in Gott, und Gott ist nie gestorben, sondern die äußerste Geburt ist todt, darinnen der Zorn ruhet, und wird König Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniß, und zu einer ewigen Gefängniß vorbehalten“ (21, 72.). „Die äußerliche Finsterniß ist das Haus des Zorns Gottes, darinnen wohnen die Teufel, und ist recht das Haus des Todes, denn das Heilige Gottes ist darinnen erstorben. Der Leib aber dieses großen Hauses, welches unter der Schale der Finsterniß verborgen lieget, der Finsterniß unbegreiflich, der ist das Haus des Lebens, darinnen Liebe und Zorn mit einander ringen. Nun bricht die Liebe immer durch das Haus des Todes, und gebäret heilige himmlische Zweige in dem großen Baume, welche im Licht stehen. Denn sie grünen durch die Schale der Finsterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baumes und sind ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hause der Finsterniß, und behält manchen edlen Zweig durch seine Inficirung im Hause der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das ist die Summa, oder der Inhalt der siderischen Geburt“ (Aur. 24, 9. f.). Die siderische und elementische Geburt des Sternen- und Elementen-Reichs nennt Böhme die geschaffene endliche Welt, und sofern sie nur aus der zeitlichen Mischung und Durch-

bringung der beiden ersten ewigen Principien hervorgeht, ist sie selbst das dritte Princip, in welchem die Zerbrechlichkeit steht (Drei Principien 4, 3. 16, 4.). Dieses dritte Principium hat Gott darum erboren, daß er mit der materialischen Welt offenbar würde: dieweil er im andern *principio*, in der paradiesischen Welt, hatte geschaffen die Engel und Geister, so verstunden sie in dem dritten *principio* die ewige Geburt, auch Weisheit und Allmächtigkeit Gottes, darinnen sie sich konnten spiegeln und ihre Imagination bloß in das Herze Gottes setzen“ (Drei Princ. 5, 16.). Gleichwie das Herze Gottes im paradiesischen Himmel in dem unmateriellen Himmel und Geburt aufschleußt die ewige Kraft Gottes, darinnen das ewige Leben immer aufgehet, und darinnen die ewige Weisheit immer scheint, also auch schleußt auf das Licht der Sonnen, welches aufgegangen ist in der stummen *matrice*, durch den wallenden Geist in der *matrice*, das dritte *principium* dieser materialischen Welt, das dritte und anfängliche (d. h. einen Anfang nehmende) *principium*, welches wieder in dieser Gestalt ein Ende nimmt, und wieder in sein Aether gehet am Ende dieser Enumeration, vermöge der Schrift Ebr. 1, 10. 11.“ (Drei Princ. 5, 10.) Da sich im dritten Princip nur die beiden ersten reflectiren, so ist diese Welt selbst nur das Nachbild der urbildlichen Welt. „Das dritte *principium* ist ein Gleichniß der paradiesischen Welt, welche geistlich ist, und darinnen verborgen steht, und hat sich Gott also offenbaret, dieweil die geistliche Welt der Engel in diesem *loco* nicht ist bestanden, so hat er dem *loco* ein ander *principium* gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne ist. Denn der Firsatz Gottes mußte bestehen, und mußten eher die ersten Creaturen in der Finsterniß bleiben.“ (Drei Princ. 8, 4.) Vergl. Aurora 12, 123.: „Wenn du ansiehst diese Welt, so hast du ein Vorbild des Himmels. Die Sternen bedeuten die Engel.

in gleichwie die Sternen unverändert bleiben müssen, aus Ende dieser Welt, also müssen die Engel in der gen Zeit des Himmels ewig unverändert stehen bleiben. *elementa* bedeuten die wunderliche Proportz und Verzerrung der Himmelsgestalt. Denn gleichwie sich die Tiefen der Sternen und Erden in ihrer Gestalt immer verändert, bald ist es schön lichte, bald trübe, bald Wind, bald Regen, bald Schnee, bald ist die Tiefe blau, bald grün, bald weißlich, bald dunkel; also ist auch die Veränderung des Himmels in mancherlei Farben und Gestalt, nicht auf solche Art, wie in dieser Welt, sondern alles durch dem Aufsteigen des Geistes Gottes, und das Licht Gottes scheint ewig darinnen, aber es hat doch einmal ein größeres Aufsteigen in der Geburt als das andere: darum ist die wunderliche Weisheit Gottes unbegreiflich. Die Erde bedeutet die himmlische Natur, oder den sieben Naturgeist, darinnen die Bildungen und Formen und Leben aufgehen. Die Vögel, Fische und Thiere bedeuten mancherlei Gestalt der Figuren im Himmel.“ Darum auch in der materiellen, sichtbaren, begreiflichen Welt ewige Geburt, durch welche das göttliche Wesen sich selbst gebiert, ihren steten Fortgang. „Es soll eine stete Geburt seyn, dadurch der erstarrte Leib der Erde sich neu gebären. Daß nun aber solche neue Geburt könnte gezogen werden, ohne des Teufels Willen, so hat sich der Körper in dem Leibe dieser Welt gleichwie creatürlich gezeigt in seinen Quellgeistern, und sind alle die Sternen nichts als Kräfte Gottes, und bestehet der ganze Leib dieser Welt in den sieben Quellgeistern, und alle drei Personen Gottheit sind in dieser Welt in voller Geburt (Aur. 24, 29. 50.). Also ist ein starker Wille zu gebären und wirken, und stehet die ganze Natur in großem Sehnen und Mangeln, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, weil Gott und Paradeis darinnen verborgen stehet: sie

gebäret aber nach ihrer Art, nach ihrem Vermögen“ (Drei Princ. 7, 31.). Der Unterschied besteht darin, daß die Einheit in eine immer größere Vielheit auseinandergeht. „Das ganze göttliche Wesen steht in steter und ewiger Geburt, aber unwandelbar, gleich des Menschen Gemüth, da aus dem Gemüthe immer Gedanken geboren werden, und aus den Gedanken der Wille und Begierlichkeit, und aus dem Willen und Begierlichkeit das Werk, welches zu einer Substanz gemacht wird im Willen. Alsdann greifen zu Mund und Hände, und verbringen das, was im Willen substantialisch ward. Also ist auch die ewige Geburt. — Der Mund spricht aus das *fiat*, und das *fiat* macht die *materiam*, und der Geist, der in der Kraft ausgehet, zerscheidet, und in dem zerschiedenen Wesen, weil jedes ganz ist unzerbrochen, ist wieder in jedem Dinge das *centrum* der Vervielfältigung, gleich des Menschen Gemüthe mit Ausgang der Gedanken. Was soll aber aus diesem *centro* geboren werden? Erstlich wieder ein Geist in solcher Geburt und Quall, wie obbemeldet, wie Wille in der Angst, und im Willen eine Begierde, und die Begierde macht das Anziehen, und steht im Willen fort der Gedanke, und im Gedanken der Mund, und im Munde wird aus der Kraft gesprochen das *fiat*, und das *fiat* machet die *materiam*, und der Geist zerscheidet und formet es nach den Gedanken. Darum sind so mancherlei Geipenste der Creaturen, als wie der ewige Gedanke in der Weisheit Gottes ist. Es hat der Geist ein jedes Geschlecht nach jedem Gedanken der ewigen Weisheit Gottes figuriret, und das *fiat* hat jedem sein Fleisch nach des Gedankens *essentia* gegeben, denn im Gedanken steht die Qualität. Also ist die Geburt und auch erstes Herkommen aller Creaturen“ (Drei Principien 9, 35. f.). Diese in der Natur stets erfolgende Schöpfung und Geburt hat nach ächt manichäischer Anschauungsweise ihren Grund in der Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht.



„Die Finsterniß sehneth sich nach dem Licht; Ursache, daß sich der Geist darinnen spieguliret, und die göttliche Kraft darinnen offenbar ist, weil sie aber die göttliche Kraft und Licht nicht hat ergriffen, hat sie sich doch gegen denselben mit großer Lust immer erhaben, bis sie vom Glanz des Lichtes Gottes in ihr die Feuer-Wurzel hat entzündet, da ist aufgangen das dritte *principium*, und urkundet sich aus dem ersten, aus der finstern *matrice*, durch die Spiegulirung der göttlichen Kraft. — Wenn die göttliche Kraft und Licht nicht wäre, so wäre auch in der finstern Ewigkeit kein Sehnen darnach, so wäre das herbe Begehren, welches ist die Mutter der Ewigkeit, auch alles ein Nichts, nichts als ein heftiger Hunger, ganz dürre, ganz wie nichts, ein begehrender Wille. Und verstehet man, wie die göttliche Kraft in allen Dingen erscheinet, und ist doch nicht das Ding selber, sondern der Geist Gottes ist im andern *principio*, das Ding aber ist sein Glanz, welches von dem sehnennden Willen also worden ist. Nun ist aber das Herze Gottes in dem Vater der erste Wille, und der Vater ist das erste Begehren nach dem Sohne, und der Sohn ist des Vaters Kraft und Licht, davon die ewige Natur immer lüstern ist, und gebietet also von der Kraft des Herzens Gottes in der ewigen finstern *matrice* das dritte *principium*, denn also ist Gott offenbar, sonst stünde die Gottheit ewig verborgen. Nun aber wird die ewige Natur vom Sehnen nach Gottes Licht offenbar, und Gottes Licht ist gegenwärtig und bleibt doch der Natur verborgen, denn die Natur empfähet nur des Lichtes Kraft, und die Kraft ist der Himmel, darinnen das Licht Gottes verborgen wohnet und scheinet in der Finsterniß“ (Drei Princ. 7, 29. 42. 44. Vgl. 9, 31. f.). „So arbeitet nun der Wille (der in der Finsterniß ist, und die Finsterniß zersprenget, und in der zersprengten Finsterniß im Lichte wohnet, davon das Sehnen entstehet) in den zersprengten Thoren, daß er seine Wunder eröffne aus sich

selber, wie an der Schöpfung der Welt und aller Creaturen genug zu sehen ist“ (21, 17. f.). Alles Geschaffene hat im dritten Princip sein Bestehen, wie aber dieses Princip selbst einen Anfang genommen hat, so nimmt es auch wieder ein Ende, doch bleibt von allem Geschaffenen, auch wenn es sich auflöst, und materialisch zu seyn aufhört, wenigstens die Idee seines Wesens als Schattenbild zurück. „Was aus der Finsterniß ist herfürgegangen, aus der Ausgeburt aus dem *centro*, so da in der Zeit ist im Willen erboren worden, ist nicht ewig, sondern zerbrechlich, wie ein Gedanke. Nun zerbricht aber nichts, als der Geist im Willen, und sein Leib im *fiat*, und die Figur bleibt ewiglich gleich einem Schatten, und diese Figur möchte nicht also in Form zum Licht und Sichtlichkeit gebracht werden, daß es ewig bestünde, wenn es nicht wäre im Wesen gewesen, nun aber kann's auch nicht zerbrechen, denn es ist kein Wesen in ihm. Das *centrum* in der Quall ist zerbrochen, und in sein Aether gegangen, und thut die Figur weder Böses noch Gutes, sondern bleibt ewig zu Gottes Wunderthat und Herrlichkeit und zur Freude der Engel. Denn wenn das dritte *principium* dieser materialischen Welt wird zerbrechen, und in sein Aether gehen, alsdann bleibt aller Creatur, auch aller Gewächse, und alles des, was ist aus Licht kommen, Schatten, auch aller Worte und Werke ihr Schatten und Figur, und ist unbegreiflich, auch ohne Verstand und Erkenntniß, gleichwie ein Nichts oder Schatten gegen dem Lichte<sup>11)</sup>). Dieses ist gewesen des großen unerforschlichen Gottes Fursatz in seinem Willen und

---

11) Vergl. Drei Princip. 16, 45.: Die Figur ohne Geist bleibt stehen. Dieweil sie das ewige Gemüth durch die Jungfrau der Weisheit Gottes in der Ausgeburt erblicket hat, zu eröffnen die Wunder Gottes, so müssen die ewigen und auch die figürlichen Wunder vor ihm stehen.

darum hat er alle Dinge erschaffen. Und wird nach dieser Zeit nichts seyn als Licht und Finsterniß, in welchen in jedem die Quall bleibet, wie von Ewigkeit gewesen ist, da keine die andere begreifen wird, wie von Ewigkeit auch nie geschehen ist.“ (Drei Princ. 9, 37 — 40.). Wie die Schöpfung der Welt ursprünglich zwar eine Scheidung, aber auch wieder eine Durchdringung der beiden Principien war, so erfolgt einst, wenn das lichte Princip sich mehr und mehr aus dem dunkeln ausgeschieden hat, zuletzt wieder eine Scheidung der Principien, doch ist das Ende dem Anfang nicht schlechthin gleichzusetzen, da alles, was in dem einen oder andern Princip zum concreten Leben hindurchgedrungen ist, nie mehr verschwinden kann. „So bleibet alsdann alles wieder von diesem dritten *principio* in der ersten *matrice*, allein was in diesem *principio* ist gesäet worden, und sich urkundet aus dem paradiesischen Himmel und andern *principio*, als der Mensch, bleibt ewig in der *matrice*, hat er nun in dieser Zeit die Geburt des andern *principii* erreicht, und ist darin wiedergeboren, wohl ihm, wo aber nicht, so bleibet er doch ewig in der *matrice*, aber er berührt das Licht Gottes nicht“ (Drei Princ. 5, 11.).

Es sind demnach in diesem System drei verschiedene Welten zu unterscheiden, die paradiesische, die Welt Lucifers und die materielle. Aber in jeder dieser drei Welten müssen, da keines der beiden Principien ohne das andere wirken kann, immer beide Principien zugleich wirkend gedacht werden. Daher kann es nur das Uebergewicht des einen Principis über das andere seyn, wodurch der Unterschied dieser drei Welten bestimmt wird. In der paradiesischen Welt ist das zweite Princip, das Princip des Lichts und der Liebe, das durchaus überwiegende, und das erste Princip ist ihm völlig untergeordnet, die Welt Lucifers ist das entschiedenste Uebergewicht des ersten Principis, und in der materiellen Welt wirken beide Principien mit wech-

selndem Uebergewicht zusammen. So betrachtet scheinen die drei Welten nur in einem äussern Verhältniß zu einander zu stehen, und man sieht nicht, warum in der ersten Welt das zweite Princip das herrschende ist. Wir müssen aber die drei Welten als drei verschiedene Standpuncte nehmen, von welchen aus das Verhältniß Gottes und der Welt, des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen aufgefaßt werden kann. Die paradiesische Welt ist die Identität der Welt mit Gott, der Gegensatz zwischen Gott und Welt als an sich aufgehobener betrachtet, die Welt Lucifers ist der Gegensatz in seiner ganzen Weite und Entzweiung, der zu seinem vollen Rechte gekommene Unterschied der Principien, die dritte Welt ist eigentlich die Rückkehr des Geistes aus dieser Entzweiung, die Befreiung des zweiten Principes, aus der Gebundenheit, in welcher es von dem ersten gehalten wird, der Gegensatz nicht als ein von Ewigkeit aufgehobener, sondern als ein in der Zeit sich aufhebender (durch die Zerbrechung der Formen, in welchen der Geist im Widerspruch mit sich selbst ist, weswegen Böhme diese dritte Welt treffend die zerbrechliche nennt). Da das Princip des in der Zeit sich aufhebenden Gegensatzes Christus ist, als der menschengewordene Sohn Gottes, so stellt sich bei Böhme Christus ebenso über Lucifer und seine Welt, wie bei dem Verfasser der Clementinen Christus als Herrscher der künftigen Welt über dem Teufel, als dem Herrscher der gegenwärtigen Welt, steht. In Christus und Lucifer wird bei beiden der Gegensatz zwischen Gott und der Welt als ein sich setzender und als ein sich aufhebender betrachtet. Die Aufhebung des Gegensatzes in der zeitlichen Entwicklung ist aber nur dadurch möglich, daß er an sich aufgehoben ist, was Böhme dadurch ausdrückt, daß er in demselben Moment, in welchem Lucifer fällt, seine Stelle den Sohn Gottes einnehmen läßt. Immer aber bleibt bei Böhme ein Mißverhältniß darin zurück, daß er das, den Gegensatz

~~W~~er die Negation setzende Princip zum ersten macht, und ~~sofern~~ mit einem absoluten Dualismus zu beginnen scheint, ~~gleich~~ dieser Dualismus, da beide Principien in Gott ~~selbst~~ gesetzt sind, doch nur ein scheinbarer seyn kann.

Der Mensch, auf dessen Stellung im Ganzen schon die ~~so~~ eben angeführte Stelle hinweist, ist wie bei den Gnostikern und wie bei Manes, so auch bei Böhme ganz als Mikrokosmos und als der helle durchsichtige Mittelpunkt aufzufassen, in welchem der große Kampf der Principien seine innerste intensivste Bedeutung hat. Wie bei den Gnostikern und bei Manes, so ist es auch bei Böhme der Mensch, in welchem allein der geschehene Abfall gleichsam wieder gutgemacht, die entstandene große Lücke wieder ausgefüllt werden kann. Daher ist auch bei Böhme die Schöpfung des Menschen bedingt durch den Fall Lucifers, der für das Lichtreich geschaffene Mensch soll ein Ersatz seyn für den Abfall der Geister zum Reich der Finsterniß. „Da sich Gott in seiner äussersten Geburt in der Natur erzöhrnete, so war es nicht sein vorsätzlicher Wille, daß er sich wollte anzünden, er hats auch nicht gethan, sondern er hat den Calitter zusammengezogen, und dem Teufel hiemit eine ewige Herberge zugerichtet. Denn ausser Gott kann er nicht gestossen werden in ein ander Königreich der Engel, sondern es muß ihm ein *locus* zur Behausung bleiben. So wollte er ihm den angezündeten Calitter auch nicht alsbald zur ewigen Behausung geben; denn die innerliche Geburt der Geister stund noch darinnen verborgen. Denn Gott hatte ein anderes im Sinne hiemit zu thun, und sollte König Lucifer ein Gefangener bleiben, bis ein ander englisch Heer aus demselben Calitter an seiner Stelle würde, welches sind die Menschen“ (Mur. 16, 74.). „Der Mensch ist und bedeutet das andere Heer, das Gott an des verstoßenen Lucifers Heers Stellen schuf aus Lucifers *loco*“ (Mur. 14, 62.). „Siehe als Gott das dritte *principium* hatte erschaffen

nach dem Fall der Teufel, als sie aus ihrer Herrlichkeit fielen (denn sie waren Engel gewesen im *loco* dieser Welt instehende), so wollte er dennoch noch, daß sein Wille und Fürsaz bestünde, und wollte dem *loco* dieser Welt wieder ein englisch Heer geben, das ewig bestünde. Und als er nun die Creaturen hatte geschaffen, welcher Schatten sollte ewig bleiben nach Veränderung der Welt, so war keine Creatur erfunden, die da könnte Freude daran haben, auch so war keine Creatur erfunden, welche die Thiere in dieser Welt pflögete. Darum sprach Gott“ u. s. w. 1 Mos. 1, 26. 27. (Drei Princ. 10, 8.). Indem aber der Mensch ganz als Mikrokosmos zu nehmen ist, nahm auch in ihm dieselbe Geschichte, die wir in Lucifer vor uns sehen, ihren Verlauf, nur mit dem Unterschied, daß in ihm mit der Wirklichkeit des Falls zugleich die Möglichkeit der Erlösung gesetzt war. Der Mensch befand sich auch nach Böhmie ursprünglich in einem Zustand idealer Vollkommenheit, aus welchem er in seinen jetzigen Zustand tief herabgesunken ist. „Die *materia*, daraus Gott den Menschen schuf, war eine Masse, eine *quinta essentia* aus Sternen und Elementen, welche alsbald irdisch ward, als der Mensch das irdische *centrum* erweckte, und zur Stunde in die Erde und Zerbrechlichkeit gehdrte. Nun war aber die Masse aus der himmlischen *matrice*, welche ist die Wurzel der Auögeburt des Irdischen, aber das himmlische *centrum* sollte fix bleiben, und das irdische sollte nicht erwecket werden, und in solcher Kraft war er ein Herr über Sterne und Elemente, und hätten ihn alle Creaturen gefürchtet, und wäre unzerbrechlich gewesen; er hatte aller Creaturen Kraft und Eigenschaft in sich, denn seine Kraft war aus der Kraft der Verständniß. Nun mußte er haben alle drei *principia*, sollte er Gottes Gleichniß seyn, 1. die Quall der Finsterniß, und 2. auch des Lichts, und 3. auch die Quall dieser Welt, und sollte doch nicht in allen dreien le-

ben und qualificiren, sondern in Einer, als in der paradiesischen, in welcher sein Leben aufging. Sein Geist sollte nicht mit der Sternen und Elemente Geist inqualiren. Dazur hatte er das paradiesische *centrum* (den von Gott eingeblasenen, paradiesischen Odem, oder Geist, den heiligen Geist) in sich, und hätte können aus ihm, aus seinem Willen, wieder gebären und das *centrum* erweken, und also ein englisch Heer ins Paradies gebären ohne Noth und Angst, auch ohne Zerreißung. — Er war ganz und vollkommen, war auch kein Mann und auch kein Weib, gleichwie wir in der Auferstehung seyn werden, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, in Summa, es war alles himmlisch, wie wir am Tage der Auferstehung werden erscheinen, denn der Fürsatz Gottes bestehet, das erste Bild muß wieder kommen und im Paradies bleiben“ (Drei Princ. 10, 11. f. 18. 21.). Allein mit der Dreiheit der Principien war in Adam auch schon der Streit gesetzt. „Diemeil er ein Auszug war aus dem ewigen Gemülthe, aus allen Essentien aller drei Principien, so mußte er versucht werden, ob er im Paradies könnte bestehen. Es war ein dreifacher Streit in Adam, außer Adam, und in allem, was Adam ansah. Es sind die drei *principia* gewesen, der Hölle Reich, als die Macht der Grimmigkeit für eines, und dann dieser Welt Reich mit Sternen und Elementen für's ander, und zum dritten das Reich des Paradieses, das wollte ihn auch haben. Nun waren die drei Reiche in Adam, und auch außer Adam, und war in den Essentien ein mächtiger Streit, alles zog in Adam und außer Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur. Das Herze Gottes wollte ihn haben im Paradies, und in ihm wohnen, denn es sprach: es ist mein Bild und Gleichniß. Und das Reich der Grimmigkeit wollte ihn auch haben, denn es sprach: er ist mein, und ist aus meinem Brunne,

aus dem ewigen Gemüthe der Finsterniß, gegangen, in ihm, und er soll in meiner Macht leben. Und das dieser Welt sprach: er ist mein, denn er trägt Bildniß, und lebet in mir, und ich in ihm. — Die in Adam heuchelte mit allen dreien. — Als nun der der Finsterniß sahe das Gebot Gottes, dachte er: wirst du nichts schaffen, du bist Geist ohne Leib, so dam leiblich, du hast nur ein Drittentheil an ihm, da das Gebot im Wege, du willst in die Essentien schl und mit dem Geiste dieser Welt heucheln, und einer turen Gestalt an dich nehmen, und einen Legaten auf nem Reich darin verkleiden in einer Schlangengestalt“ (Princ. 11, 31 — 38.). „So setzte Adam seine Imagi und Lust ins Reich dieser Welt und die irdische (11, 41.), und die reine paradiesische Seele wurde f der Geist dieser Welt fieng ihn, da wurde er an Gott und sahe nicht mehr Gott und seine Jungfrau in s Gemüthe. Adam war nicht in Gott mit seinem Gem sondern im Geiste dieser Welt, und ward am Reiche tes unmächtig, fiel nieder und schlief“ (Drei Princ. 1 56.). Den Fall Adams setzt daher Böhme in den E in welchen Adam verfiel. Vor dem Schlaf war Adc Engelsgestalt, nach dem Schlaf hatte er Fleisch und (17, 33.). Das dritte Princip, das den ganzen Mei gefangen hält<sup>12)</sup>, bekleidete ihn mit Fleisch und

---

12) Der Geist der Sterne und Elemente hat im dritten P im Reiche dieser Welt, das Regiment, nach derselben A nach welcher die Gnostiker den Menschen, so lange er nic der γέννησις in die ἀναγέννησις getreten ist, von dem E der Sterne, vor allem des Zodiacalkreises, beherrscht u ließen. Nach Böhme figurirt das Gestirn das Kind in terleib. „Mit Grund der Wahrheit kann man aber nic gen, daß es einen Menschen nach Gottes Gleichniß un figurirt. Dazu hat es nicht Macht und Verstand. E



16, 22.), und Adam bekam nun, da er schlief, harte Knochen und Beine (13, 13.). Wie Adams Fall darin estund, daß ihm im Schlaf die Jungfrau entwich, so wurde ihm dagegen die Eva zu diesem zerbrechlichen Leben erschaffen. „Denn sie ist die Frau dieser Welt, und es mnte nicht anders seyn, denn der Geist dieser Welt mit einer Tinctur hatte Adam überwunden und besessen, daß : niederfiel im Schlaf, und konnte nicht das jungfräuliche Bild aus ihm gebären, nach Erblifung der edlen und züchtigen Jungfrau der Weisheit Gottes, welche ihm war ver- ählet aus dem himmlischen limbo, welcher war die ma- iz in ihm, da ihm hernach in seiner Ueberwindung die elementische Frau ward zugesellet, als die Heva, welche in er Ueberwindung des Geistes dieser Welt ward nach Thies-

---

det nur ein Thier in Willen, Eitten und Sinnen, und wenn es sich aufs höchste erhebet im Willen nach der Gleichniß Gottes, so gebleret es ein freundlich und listig Thier und nichts mehr im Menschen sowohl als in andern Ercaturen. Allein die ewigen Essenzen, von Adam auf alle Menschen geerbet, bleiben mit dem verborgenen Element im Menschen stehen, darinnen das Bildniß stehet, aber ganz verborgen, außer der Wiedergeburt im Wasser und h. Geiste Gottes. Also ist ja ein Mensch in seinem Gehäuse des Gehirns und Herzens, sowohl in allen fünf Sinnen, in der Region der Sternen, bald einer nach einem Wolfe, als hönisch, listig, stark und fressend, bald nach einem Löwen, als stark, grimmig und prächtig, im Grimme fressend gesinnt, bald nach einem Hunde als hündisch, spitzfindig, neidisch, boshaftig, bald nach einer Nattern und Schlangen, bald nach einem Hasen, bald nach einer Ard- ten. Drei Princ. 16, 22 — 25. Vgl. 31.: „Die Sterne und Elemente, in deren Regiment der Mensch gefangen ligt, figuriren oft ins Menschen Gemüth einen Löwen, Wolf, Hund, Schlangen und dergleichen.“ Ich erinnere an die sogenann- ten προσαρτήματα des Basilides (s. oben S. 214 f.), durch welche dieselbe Idee symbolisirt wird.

reß-Gestalt aus dem Adam figuriret“ (Drei Princ. 17, 11.). „Also hat ihm Gott aus seinem Schlafe die Frau aus ihm gemacht, durch welche er sollte sein Reich gebären“ (17, 32.). Mit den Principien, die zu Adams Wesen gehörten, hatte er demnach auch schon eine, zum Fall sich neigende, schwache, weibliche Seite, der Fall war durch seine Natur bedingt, darum steht er auch in demselben Verhältniß zum göttlichen Willen, wie der Fall Lucifers. „Gott wollte den Fall, ja recht nach dem ersten *principio*, der Hölle Abgrund, hat er den Fall des Menschen gewollt, dasselbe Reich aber heißt nicht Gott, es ist noch ein ander *principium* und fester Schluß dazwischen. Denn im andern *principio*, da Gott erscheint, hat er ihn nicht gewollt, es ist wohl alles Gottes, aber das erste *principium* ist das Band der Ewigkeit, das sich selber macht“ (18, 15.). „Der Fall des Teufels und des Menschen ist zwar in der ewigen Weisheit Gottes vor der Schöpfung der Welt erblickt und gesehen worden, dieweil das ewige Wort im ewigen Lichte wohl erkannte, daß es so würde den Brunn der ewigen Geburt offenbaren, jede Gestalt würde herfürbrechen, nicht aber ist es der Liebe Wille im Worte des Lichtes gewesen, daß sich die Gestalt der Grimmigkeit sollte über die Sanftmuth erheben, weil sie aber eine solche mächtige Gestalt hatte, so ist es doch geschehen“ (11, 22.).

Der Mensch ist nun gefallen, „seine Lebensgeburt steht nunmehr in dem dritten *principio*, als in dem Eternen- und Elementen-Reich, er muß von desselben Kraft und Frucht essen und leben. Er vermeinte, nun ist's aus mit mir, das edle Bild Gottes ist zerbrochen, in welchem ihm der Teufel immer seine Zerbrechlichkeit und Sterblichkeit zeigte, und er auch selbst nichts anders sehen konnte. Aber die holdselige Liebe, das ist der eingeborne Sohn des Vaters (oder wie ichs setzen möchte zum Verstande, der sanfte Quell, da das ewige Licht Gottes geboren wird) ging auf

und grünete wieder in Adam im Centrum seiner Lebensgeburt“ (Drei Principien 4, 4. f.). Im Centrum jeder Lebensgeburt ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß ist der Zusammenhang des Falls und der Erlösung, wie wir ihn nun näher zu betrachten haben. Es ist schon bemerkt, daß Böhme den Fall des Menschen als ein Entweichen der ursprünglich mit ihm verbundenen himmlischen Jungfrau beschreibt. Die Hauptstelle, in welcher Böhme dieses Bild anführt, ist Drei Princ. 12, 38. f : „Der Mensch hatte (noch ehe er wirklich fiel) auch den Geist der Welt, denn er war aus der Welt, und lebte in der Welt. So war nun Adam die züchtige Jungfrau, verstehe der Geist, so ihm von Gott war eingeblasen, und der Geist, den er aus Natur von der Welt ererbt hatte, war der Jüngling, die waren nun beide bei einander und ruheten in Einem Arm. Nun sollte die züchtige Jungfrau ins Herze Gottes gesetzt seyn, keine andere Imagination zu haben, und sich der Schönheit des wohlgestalteten Jünglings nicht lassen gelüsten. Nun aber war der Jüngling gegen die Jungfrauen entbrannt, und begehrte sich mit ihr zu inficiren, denn er sprach: du bist meine liebste Braut, mein Paradeis und Rosenkranz, laß mich doch in dein Paradeis, ich will schwanger werden in dir, auf daß ich deine Essenz empfahe, und deiner holdseligen Liebe genieße. Und die züchtige Jungfrau sprach: du bist ja mein Bräutigam und mein Gesell, aber du hast nicht meinen Schmuck; meine Perle ist köstlicher denn du, meine Kraft ist unvergänglich, und mein Gemütthe ist immer beständig, du hast ein unbeständiges Gemütthe, und deine Kraft ist zerbrechlich, wohne in meinen Borhöfen, so will ich dich freundlich halten, und dir viel Gutes thun, ich will dich mit meinem Schmuße zieren, und dir mein Kleid anziehen, aber meine Perle gebe ich dir nicht, denn du bist finster, und sie ist licht und

*centrum* des Lebenslichtes eingesetzt in die Pforten Gottes, und die Jungfrau der Seele zum steten Gesellen gegeben, davon der Mensch sein Bliz und Verstand hat, sonst hätte er es nicht. Sie ist die Pforten der Sinne, jedoch läßt sie den natürlichen Rath den Sternen: die weil die Seele im Sternen-Quall lebet und zu rauhe ist, kann sie sich nicht in die Seele einbilden, sondern weist ihr den Weg Gottes, so aber die Seele ein Höllen-Baum wird, so weicht sie in ihre Thore, und stehet vor Gott, vor seinem Worte und Herzen. Diess weil aber die Seelen Adams und Hevā und aller Menschenkinder zu rauhe-wild, vom ersten *principio* zu harte angesteket waren, daß sie die Quall der Hölle in sich hatten, zu allem Bösen geeignet, so bildete sich das Wort und der Schlangentreter nicht in die Seele Adams alsobald — bis endlich das Wort Mensch wurde. Es ist aber nicht dießmal das Wort zur Menschwerdung erst aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Mensch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, sondern das Wort das Gott im Paradies sprach vom Schlangentreter, welches sich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im *centro* der Himmelsporten inne stehend, und ins heiligen Menschen Gemütthe, empfindlich wartend bis auf diese Zeit, dasselbe Wort ist Mensch worden, und ist das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seelen ward neben dem Wort gegeben zu einem Lichte, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen. Der Wille des Herzens Gottes im Vater ist aus dem Herzen in den Willen der Weisheit vorm Vater eingegangen in ewige Vermählung, und diese be Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche *matricem* eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien, und in der Tinctur des Elements, welches

vor Gott rein und unbefleckt ist, darinnen ist das Herze Gottes englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung“ (Drei Principien 18, 22 — 41). „Ist Christus nach der Schrift von einer reinen Jungfrauen ohne Sünde empfangen und geboren, so sagen wir nach unserer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die reine züchtige Jungfrau vor Gott, und ist eine ewige Jungfrau. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden, war sie eine Jungfrau, und darzu ganz rein und ohne einigen Makel. Und dieselbe reine geistige Jungfrau Gottes hat sich in Mariam eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im heiligen Element Gottes gewesen. — Wir können nicht sagen, daß die himmlische Jungfrau, als sie in Mariam einging, ist irdisch worden, sondern wir sagen, daß die Seele Mariä hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und daß die himmlische Jungfrau hat der Seelen Mariä das himmlische neue reine Kleid des heiligen Elements aus der geistigen Jungfrauen Gottes, als aus Gottes Barmherzigkeit angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen, und in demselben hat sie den Heiland aller Welt empfangen, und in dieser Welt geboren. Er hat zwar unsern Leib an sich genommen, aber nicht mit dem *ternarius sanctus* vermischt, d. h. mit dem reinen Element, der reinen heiligen, himmlischen Erde, worin er in die Irdischkeit sich einließ“ (Drei Principien 22, 36. 38. 41. f. 71. f.). Nehmen wir diese Hauptstellen, in welchen sich der wahre Sinn der in so mancherlei Wendungen und Wiederholungen, und mit so manchen Zusätzen paracelsischer Weisheit vorgetragenen Ideen am klarsten herauszustellen scheint, zusammen, so läßt sich wohl nicht läugnen, daß, so sehr auch dabei Böhme von der Menschwerdung, Geburt und der Geschichte Christi als einer Reihe äußerlich erfolgter Begebenheiten spricht und keinen Zweifel in die Realität dieser äußern Geschichte

Anziehen in mich; Ich sitze in meinem Thron; aber kennest mich nicht; Ich bin in dir und dein Leib nicht mir; Ich unterscheide und du siehest es nicht; Ich bin die Wurzel der Stämme, und die Wurzel der Stämme ist nicht mir, sondern neben mir; Ich bin der Wurzel Bräutigam aber sie hat ein rauhes Knechtchen angezogen, ich lege mich nicht in ihre Arme, bis sie das auszuweicht, alsdann will ich in ihren Armen ewig ruhen, und die Wurzel zieht mit meiner Kraft, und ihr geben meine schöne Geste und mich ihr vermählen mit meinen Verleihen“ (Drei Pri 16, 3. vgl. 15, 46, 16, 29.). Die Jungfrau ist also die Haupt das im Menschen wirkende, höhere, geistige Prinzip sie ist die Ursache, daß das Band, das den Menschen und Gott verbindet, nicht völlig sich auflöst, vielmehr an neue geknüpft wird. Ist sie aber dieß, wie verhält sie sich zu Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, und der von ihm ausgehenden Thätigkeit zur Erlösung und Wiedergeburt des Menschen? Es ist dieß einer der dunkleren Punkte des Böhme'schen Systems, welcher aber auch durch den Rückblick auf die verwandten Systeme mehr Licht zu erhalten scheint. Die Jungfrau ist im Grunde nicht anders als Christus selbst, die weibliche Form desselben. In ein eigenes Verhältniß setzt Böhme in dieser Beziehung das Wort der Verheißung vom Schlangentreter zu der Jungfrau. „Das Wort, das Gott der Vater zu Adam und Eva vom Schlangentreter redete, ging aus dem Herzen und Munde Gottes, und es war der Funke der Liebe aus dem Herzen Gottes, welcher von Ewigkeit in dem Herzen Gottes gewesen war. Dieses Wort hat sich (als Gegenwirkung gegen das Einsprechen des Teufels bei der Beführung — Von der Gnadenw. 7, 17.) in Adam und Eva ins Lebens-Licht, in seinem *centro*, mit eingebildet, und vermählt mit der theuren und werthen Jungfrau der Jungfrau ewig bei Adam und Eva zu bleiben, und sie zu schützen“

den feurigen Essentien und Strichen des Teufels. Dieses Wort sollte die Seele erleuchten, und in Zerbrechung des Leibes der Seelen Licht seyn, und die Seele durch die Thoren der Finsterniß ins Paradeiß vor Gottes klaren Angesicht führen ins ander *principium*, ins Element, da keine Qual ist. Und dasselbe Wort ist durch die ersten zween Menschen fortgepflanzt worden von einem aufß ander, alles in des Lebens Geburt und Anzündung der Seelen, aber im *centro*, und ist einem jeden das Himmelreich in seinem Gemütthe nahe, und kann es erreichen, so er nur immer will, denn Gott hat es ihm aus Gnaden geschenkt“ (Drei Princ. 17, 107—112.). Ist hiedurch nicht deutlich ein dem Menschen eingebornes Bewußtseyn der Erlösung als das höhere Princip bezeichnet, das auch nach dem Fall noch in ihm war? „Christus konnte nur der Sohn der Jungfrau seyn, er ist selbst eine Jungfrau im Gemütthe, gleich dem ersten Adam in der Schöpfung. Er ist Gott und im Vater der Ewigkeit erboren. Gott gebietet allein sein Herz und Sohn, wenn er aber den Willen fasset, die Kraft zu gebären, so ist das Fassen sein Wort, das der Vater spricht auß sich, auß dem Willen vor dem Willen, und das Ausgesprochene vorm Willen ist die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau der Zucht, die das starke *fiat* Gottes zum Werkzeug hat, damit sie alles schaffet und im Anfang geschaffen hat, und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch sie an den Tag gebracht werden, und auß demselben Herzen und Worte Gottes des Vaters, mit und durch die züchtige Jungfrau Gottes, seiner ewigen Weisheit, der Allwissenheit, ist ausgegangen der Schlangenvertreter in und mit dem Worte der Verheißung Gottes des Vaters, und hat sich in Adams und Hevâ Gemütthe eingebildet, und vermählet in Ewigkeit, und der Seele die Thoren zum Himmelreich eröfnet, und sich mit der keuschen Jungfrau ins

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkenn-

---

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist setzen, so fern der Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi seyn sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den salomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie ja auch Böhme. Sie erblicket sich in allen Essentien und in derselben Erblickung als aus dem ewigen Element gehen aus Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Liebe Gottes, welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir der manichäische Mythos von den Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblick der himmlischen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze Natur in Bewegung setzt, und sich als geschlechtliche Begierde äußert, so läßt auch Böhme seine Himmelsjungfrau auf dieselbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hierüber ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spiquirte: darum blieb diese große Sucht und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen, Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles ängstet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn, weiß aber nicht seyn kann, so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit, da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Sitz im Paradies, aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zerbrochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit. Alsdann nun die Jungfrau im ander *principio* steht, daß sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich-



niß trat Bbyme den nur am Buchstaben hängenden Theo-

wohl die Jungfrau immer im Geist dieser Welt spiculiret zu ihrer Lust der Früchte und Gewächse aller Dinge, so ist er also lüsternd und suchet immer die Jungfrau, erhebet manche Creatur mit großer Wijs und List, und bringet sie in höchsten Grad, so er nur kann, und vermeinet immer, es soll ihm die Jungfrau wieder erboren werden, welche er in Adam hatte erblicket vor seinem Falle. Welcher auch Adam zum Falle brachte, daß er in seiner Jungfrau wollte wohnen, und also Adam zwinget mit seiner großen Lust, daß er in Schlaf fiel, das ist, er setzte sich mit Gewalt in Adams Tinctur zur Jungfrauen, und wollte in sie und mit ihr inqualiren, und ewig leben, davon die Tinctur müde ward, und die Jungfrau wich. — Schon damals, als die züchtige Jungfrau in Adam sich befand mit großer Weisheit, Sanftmuth und Demuth, wurden die äuffern Elementa lüsternd nach dem Ewigen, sich in die züchtige Jungfrau zu erheben, und darinnen zu qualificiren, diemell Adam aus ihnen, aus der *quinta essentia*, war ausgezogen, so begehrtten sie das Ihre, und wollten in dem Ihren qualificiren, was doch Gott Adam verbot (15, 17.). Diemell der Seelengeist aus dem Ewigen ist, und die Jungfrau hatte vor dem Fall, so suchet nun immer der Geist der großen Welt die Jungfrau im Seelengeist, und meinet, sie sey noch allda, wie vorm Falle, da sich der Geist der großen Welt in Adams Jungfrau erblickte mit so großer Freuden, und wollte auch in der Jungfrau leben, und ewig seyn, diemell er fühlte seine Zerbrechlichkeit, und wie er also rauhe in sich selbst wäre, wollte er empfahen der Jungfrauen Süßigkeit und Freundlichkeit und in Ihr leben, daß er nicht wieder zerbräche, sondern ewig lebte." (Drei Princ. 14, 32.). Wie der Weltgeist (der manichäische Dämon wenigstens sofern er, wie dieser, der Herrscher der Sternen- und Elementen-Welt ist,) von einer als Geschlechtslust sich äuffernden Sehnsucht nach der Jungfrau hingezogen wird, so ist dieselbe Sehnsucht nach der Jungfrau auch die Ursache des geschlechtlichen Verlangens überhaupt. „Die Tinctur hat eine

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkenntnis

---

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist setzen, so-  
fern der Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi seyn  
sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und  
die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den sa-  
lomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie ja  
auch Böhme. Sie erblicket sich in allen Essentien und in der-  
selben Erblickung als aus dem ewigen Element gehen aus  
Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Lili Gottes,  
welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen  
der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Pa-  
rallele aber scheint mir der manichäische Mythos von den  
Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von  
welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems  
S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblick der himmli-  
schen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so  
daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze  
Natur in Bewegung setzt, und sich als geschlechtliche Begier-  
de äußert, so läßt auch Böhme seine Himmelsjungfrau auf die-  
selbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hier-  
über ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der  
Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt  
aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes  
in der Finsterniß spiegelte: darum blieb diese große Sacht  
und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen,  
Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles äng-  
stet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern  
der Eitelkeit des Teufels los seyn, weiß aber nicht seyn kann,  
so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit,  
da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Sitz im Paradies,  
aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zer-  
brochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß  
diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und  
wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit.  
Alsdann nun die Jungfrau im *ander principio* steht, daß  
sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich-

himmlische Wesen, nicht außer dem Leibe, sondern im Quellbrunne des Herzens geht der Blitz auf in die Einsamkeit des Hirns, darinnen speculiret der Geist" (Aurora 1, 68.). Es ist die Jungfrau, die in das Gemüth herintritt und es mit ihrem Lichte erfüllt (Drei Princ. 16, 54.)<sup>13)</sup>.

13) Ueber die Jungfrau, von welcher in dem obigem Abschnitt so vielfach die Rede ist, verdient hier noch einiges bemerkt zu werden. Wie sehr Böhme in dem Gebrauche des Bildes von Braut und Bräutigam mit den Gnostikern zusammen trifft, fällt von selbst in die Augen. Denn daß bei den Gnostikern Christus der Bräutigam, die Seele die Braut ist, bei Böhme aber die Jungfrau die Braut, die auf den Menschen, ihren Bräutigam, im Paradiese wartet, wo sie, wenn er das Irdische abgelegt hat, seine Braut und lieber Buhle seyn will (Drei Princ. 15, 18.), ist kein wesentlicher Unterschied. Die Jungfrau steht bei Böhme noch über Christus, weil Christus selbst seiner höchsten Bedeutung nach eine männliche Jungfrau ist. Er mußte Mannes-Gestalt annehmen, da er von innen in einem jungfräulichen Bilde stand, daß der Fürsatz Gottes bestünde: denn des Mannes als des Feuers Eigenschaft soll regieren, und des Weibes als des Lichtes Eigenschaft soll sein Feuer sanftigen, und in die sanfte Bildniß Gottes bringen. Von der Menschw. Ehr. Thl. I. c. 7, 13. f. Obgleich demnach Böhme, gleich dem Verfasser der Elementinen, mit welchem er auch im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen die Hurerei für das größte Laster, den größten Gräuel, davor sich der Himmel entsetzt mit seiner Imagination, erklärt (Menschw. Ehr. a. a. O.) in dem Weiblichen das Weltliche, Irdische, Sinnliche sieht (in der Frau leben ist nach einer der obigen Stellen soviel als im Irdischen leben in demselben Sinne, in welchem der Verf. der Elem. die Welt weiblich nennt), so ist ihm doch das Jungfräuliche, in welchem der ursprünglich nicht vorhandene, und erst in Folge des Falles zur thierischen Fortpflanzung entstandene Geschlechtsunterschied gleichsam aufgehoben ist, das höchste. Man kann hier auch an das Verhältniß erinnern, in das die

In diesem Bewußtseyn einer höhern unmittelbaren Erkenntnis

Gnostiker Christus zur Sophia und zum h. Geist setzen, setzen den Geist als weibliches Wesen die Mutter Christi sein sollte. Als die Weisheit Gottes, die vor Gott steht, und die Wunder Gottes eröffnet (wie die Weisheit in den salomonischen Schriften und den Apokryphen, beschreibt sie auch Wdhme. Sie erblicket sich in allen Essentien und in derselben Erblickung als aus dem ewigen Element gehen aus Farben, Kunst und Tugend und die Gewächse der Lili Gottes, welcher sich die Gottheit immer erfreuet in der Jungfrauen der Weisheit (Drei Princ. 14, 89.). Die merkwürdigste Parallele aber scheint mir der manichäische Mythos von den Lichtgestalten und der Himmelsjungfrau darzubieten, von welchem ich in meiner Darstellung des manich. Rel. systems S. 214. f. gehandelt habe. Wie der Anblick der himmlischen Lichtgestalten den Naturtrieb der Dämonen erregt, so daß die Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht die ganze Natur in Bewegung setzt, und sich als geschlechtliche Begierde äußert, so läßt auch Wdhme seine Himmelsjungfrau auf dieselbe Weise auf die Natur einwirken. Die Hauptstelle hierüber ist (Drei Princ. 14, 33.): „Durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Licht und Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren, da sich die heilige Kraft Gottes in der Finsterniß spiquirte: darum blieb diese große Eucht und Sehnen nach der göttlichen Kraft im Geist der Sonnen, Sternen und Elementen und in allen Dingen. Alles ängstet und sehnt sich nach der göttlichen Kraft, und wollte gern der Eitelkeit des Teufels los seyn, weiß aber nicht seyn kann, so mußten alle Creaturen warten bis in ihre Zerbrechlichkeit, da sie in ihr Aether gehen, und erlangen den Sitz im Paradies, aber nur in der Figur und Schatten, und der Geist wird zerbrochen, welcher eine solche Lust allhie verbringt. Nun aber muß diese Lust also seyn, sonst würde keine gute Creatur, und wäre in dieser Welt eine eitel Hölle und Grimmigkeit. Alsdann nun die Jungfrau im *ander principio* steht, daß sie der Geist dieser Welt nicht kann erreichen, und sich gleich-

ist trat Böhme den nur am Buchstaben hängenden Theo.

---

wohl die Jungfrau immer im Geist dieser Welt spiguliret zu ihrer Lust der Früchte und Gemächse aller Dinge, so ist er also lüsternd und suchet immer die Jungfrau, erhebet manche Creatur mit großer Wize und List, und bringet sie in höchsten Grad, so er nur kann, und vermeinet immer, es soll ihm die Jungfrau wieder erboren werden, welche er in Adam hatte erblicket vor seinem Falle. Welcher auch Adam zum Falle brachte, daß er in seiner Jungfrau wollte wohnen, und also Adam zwinget mit seiner großen Lust, daß er in Schlaf fiele, das ist, er setzte sich mit Gewalt in Adams Tinctur zur Jungfrauen, und wollte in sie und mit ihr inqualiren, und ewig leben, davon die Tinctur müde ward, und die Jungfrau wich. — Schon damals, als die züchtige Jungfrau in Adam sich befand mit großer Weisheit, Sanftmuth und Demuth, wurden die äussern Elementa lüsternd nach dem Ewigen, sich in die züchtige Jungfrau zu erheben, und darinnen zu qualificiren, diemell Adam aus ihnen, aus der *quinta essentia*, war ausgezogen, so begehrten sie das Ihre, und wollten in dem Ihren qualificiren, was doch Gott Adam verbot (15, 17.). Diemell der Seelengeist aus dem Ewigen ist, und die Jungfrau hatte vor dem Fall, so suchet nun immer der Geist der großen Welt die Jungfrau im Seelengeist, und meinet, sie sey noch allda, wie vorm Falle, da sich der Geist der großen Welt in Adams Jungfrau erblickte mit so großer Freuden, und wollte auch in der Jungfrau leben, und ewig seyn, diemell er fühlte seine Zerbrechlichkeit, und wie er also rauhe in sich selbst wäre, wollte er empfangen der Jungfrauen Süßigkeit und Freundlichkeit und in Ihr leben, daß er nicht wieder zerbräche, sondern ewig lebte." (Drei Princ. 14, 32.). Wie der Weltgeist (der manichäische Dämon wenigstens sofern er, wie dieser, der Herrscher der Sternen- und Elementen-Welt ist,) von einer als Geschlechtslust sich äussernden Sehnsucht nach der Jungfrau hingezogen wird, so ist dieselbe Sehnsucht nach der Jungfrau auch die Ursache des geschlechtlichen Verlangens überhaupt. „Die Tinctur hat eine

Das der Menschheit inwohnende 1 göttliche 1 kann nach der hier zu Grunde liegenden Weltansicht successiv in der Reihe bestimmter Momente und 1 sich entwickeln. Das Christenthum ist der große Wend mit welchem das zwar zuvor schon vorhandene und 1 fternde, aber noch immer gebundene und gehemmte 1 zu seinem Durchbruch kommt. „Im Tode Christi Defel von Mosis Angesicht aufgehoben, und während die Sternen mit den vier Elementen durch des Teufel firciren dem Menschen einen Dunst und Nebel gemaben, daß er dem Mose nicht in die Augen siehet, so jezt die von dem Durchbrecher durch die Thoren der gepflanzte, und in die Hände der edlen Jungfrau g Lilie durch die durchgrabene Tafel Mosis mit ihrem Ruch, welcher ins Paradies Gottes reuchet“ (Drei 17, 38.)<sup>15)</sup>. Aber ungeachtet dieser typischen Bez Mosis auf Christus, hat doch Moses „seine Gese scharfe Lehre im Eifer und Feuer durch den Geist der Welt, der mit dem grimmigen Zorn Gottes inqualit aus Einer Wurzel ist, gegeben (20, 21.), da der suchet ward, ob's mbglich wäre, daß die Seele konnt des Waters Klarheit im Feuer geranzioniret werden, lebeten in seinem Gesezel, welches schärfete und verj und der Seele eine große Schärfe war“ (18, 31. f.). deutete zwar die edle Jungfrau im Geiste der Prophei den Weibessamen, und die Propheten haben aus G redet, aber „aus seinem Grimme über die Sünde, der Geist der großen Welt, der wollte auffressen, was er g hatte, darum daß die Liebe war verloschen“ (20, Eine weitere, tiefer gehende Anwendung von seinen

---

15) Darum spielt auch bei J. Böhme die Allegorie eine Rolle. Sein „*Mysterium magnum*“ ist eine alleg Erklärung des ersten Buchs Mosis.

welcher die Gnostiker und Manichäer, gemeinen Christen gegenüber, sich allein für die Wissenden hielten<sup>14)</sup>.

der Kampf des Lichts und der Finsterniß, der in der Natur und im Leben des Menschen überall ein Aufstreben nach dem Licht, ein Ringen nach Freiheit, ein Fortschreiten zu einer höhern Stufe, erblicken läßt, aber auch überall einen Widerstreit der Form und Materie. „Denn die Seele begreift den höchsten Sinn, sie siehet, was Gott, ihr Vater, macht, und arbeitet mit in der himmlischen Formung, darum circelt sie den Naturgeistern ein Modell für, wie sie sollten ein Ding bilden. Und nach dieser Förbildung der Seelen werden alle Dinge in dieser Welt gemacht: denn die verderbte Seele arbeitet immer, daß sie möchte himmlische Formen bilden, aber sie kann nicht, denn sie hat zu ihrer Arbeit und Werk nur irdischen verderbten Salitter, ja eine halbtodte Natur, darinnen sie nicht kann himmlische Figuren bilden.“ Aur. 15, 41.

- 14) Seine Rechenschaft, von wem er seine hohe Gaben des Geistes empfangen, im ersten Theil seiner Werke (S. 19.) beginnt mit dem Satze: „Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit, auch Gottes Braut.“ Damit vergl. man z. B. Drei Principien 3, 5.: „Es ist in der Theologen Bücher meistens nur die Historia beschrieben, daß es einmal geschehen sey, und daß wir sollen wieder neu geboren werden in Christo. Was verstehe ich aber davon? Nichts als die *historiam*, daß es einmal geschehen sey, und wieder geschehe, und geschehen soll. Unsere Theologen legen sich mit Händen und Füßen darnieder und mit ganzem Vermögen, mit Verfolgen und Schmähen, daß man nicht soll forschen vom tiefen Grunde, was Gott sey, man solle nicht in der Gottheit grübeln und forschen: so ich aber soll teutsch davon reden, was ist's? Ein Roth und Unflath ist es, daß man den Teufel verdeckt. — Aber es kommt eine Zeit, da die Morgenröthe des Tages anbricht.“ Vgl. 18, 37.

her von einer Sehnsucht, die das ewige Eine ernstlich selbst zu gebären, die nicht das Eine selbst ist doch mit ihm gleich ewig, die Gott, d. h. die unergliche Einheit gebären will, aber insofern die Einheit nicht in sich selbst hat, die daher für sich betrachtet Wille ist, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Verstand ist, in welchem, als dem Worte jener sucht Gott selbst sich verwirklicht. Der ewige Geist das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er selbst das Wort aus. Es sind daher, da in Gott ein unendlicher Grund von Realität ist, zwei gleich ewige Momente der Selbstoffenbarung. Der erste Anfang zur Offenbarung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Offenbarung, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird durch den Gott sich selbst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Gott setzt als Wesen als intelligentes Princip, als Licht, das Licht in der Dunkelheit Grund, und hebt das in dem Grunde verschlossen hervor. Dieser Verklärung des dunkeln Principes ist widerstrebt zwar der Grund, damit immer ein dunkler Grund und die Dualität der Principien in Gott bleibe, als Liebe und Güte, als das *communicativum sui*, muß wiegen, damit eine Offenbarung sey. Gott wird bezeugt, indem er sich zum Grunde seiner selbst macht, die Schöpfung sich ausbreitet, das dunkle Princip sich verklärt, zu einem sittlichen, persönlichen, wahrhaft intelligenten Wesen. Das Vollkommene wird nicht gleich Anfang, weil Gott nicht bloß ein Seyn, sondern ein Ist. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem



auf die Geschichte hat Böhme nicht gemacht, so sehr auch eine solche durch ihn vorbereitet ist.

## 2. Die Schelling'sche Naturphilosophie.

Indem wir nun von der Böhme'schen Theosophie aus unmittelbar auf dasjenige übergehen, was in der neuesten Zeit in der Geschichte der Religionsphilosophie, oder der Gnosis, Epoche macht, ist es gleichwohl nur eine Wiederauffassung Böhme'scher Ideen, was wir als das Nächste nach der langen Periode seit Böhme bis zum Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts für den Zweck unserer Untersuchung hervorheben können. Es ist bekannt, und durch die gegebene Darstellung des Böhme'schen Systems nur um so mehr ins Licht gesetzt, in welchem Verhältniß die Grundideen der berühmten philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände (Schelling's Philos. Schriften I. 1809.) zu Böhme'schen Ideen stehen. Ohne der Originalität des großen Denkers im Geringsten zu nahe zu treten, darf mit Recht behauptet werden, daß der wesentliche Inhalt der genannten Untersuchungen als eine wissenschaftliche Verarbeitung und Durchbildung der Ideen anzusehen ist, die Böhme aus der mystischen Tiefe seines reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert hat. Wie Böhme ein erstes und zweites Princip im angegebenen Sinne unterscheidet, so unterscheidet Schelling von Gott, absolut betrachtet, oder von Gott, sofern er existirt, den Grund der Existenz Gottes, den Gott in sich hat, die Natur in Gott, ein von ihm zwar untrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Dieser Unterscheidung zufolge, sind die Dinge sowohl in Gott, als geschieden von Gott, sofern sie ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er selber ist, in dem Grunde seiner Existenz. Auch Schelling spricht da

her von einer Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, die nicht das Eine selbst ist, aber doch mit ihm gleich ewig, die Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären will, aber insofern die Einheit noch nicht in sich selbst hat, die daher für sich betrachtet, auch Wille ist, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist, in welchem, als dem Worte jener Sehnsucht Gott selbst sich verwirklicht. Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewegt, die er selbst ist, das Wort aus. Es sind daher, da in Gott ein unabhängiger Grund von Realität ist, zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich selbst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Gott setzt als Verstand, als intelligentes Princip, als Licht, das Licht in den dunkeln Grund, und hebt das in dem Grunde verschlossene Licht hervor. Dieser Verklärung des dunkeln Principis in Licht widerstrebt zwar der Grund, damit immer ein dunkler Grund und die Dualität der Principien in Gott bleibe, aber die Liebe und Güte, als das *communicativum sui*, muß überwiegen, damit eine Offenbarung sey. Gott wird demnach erst, indem er sich zum Grunde seiner selbst macht, durch die Schöpfung sich ausbreitet, das dunkle Princip in Licht verklärt, zu einem sittlichen, persönlichen, wahrhaft intelligenten Wesen. Das Vollkommene wird nicht gleich von Anfang, weil Gott nicht bloß ein Seyn, sondern ein Leben ist. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden

nd Werden unterthan. Auch diesem hat sich also Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die lichte und die finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich, und in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Gott unterwirft sich also selbst dem Werden und Leiden, damit die Creatur möglich sey, durch die Scheidung der Kräfte aus concrete individuelle Leben aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und in dieser steten Transmutation des dunkeln Principis in Licht er selbst erst Gott im eminenten Sinne werde. In diesem göttlichen Lebensproceß ist auch nach Schelling der lebendige Mittelpunkt, um welchen sich der Gegensatz bewegt, der Mensch. Denn die Erhebung des allertiefsten Materi in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. In ihm ist die ganze Macht des finstern Principis, und in demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide *centra*. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt, und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im *centro* ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegensatz trat. Erst im Menschen wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort, das der ewige Geist in die Natur ausspricht, völlig ausgesprochen. Wenn nun in dem ausgesprochenen Worte sich der Geist offenbart, d. h. Gott als *actu* existirend, so besteht der Unterschied zwischen dem Geiste des Menschen und Gott als Geist darin, daß diejenige Einheit der Principien, die in Gott unzertrennlich ist, im Menschen zertrennlich seyn muß. Die Zertrennlichkeit der Principien im Menschen ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Der Gegensatz des Guten und Bösen ist an sich kein anderer als derselbe, welchen die Ideen-Principien bilden. Das aus dem Grunde der Natur hervorgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, der Eigenwille.

Wenn nun der Eigenwille dem Universalwillen, dem lichten, verständigen Princip sich unterordnet, und mit seinen vereinigten Kräften sich ihm dienstbar macht, als Basis und Organ, ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung, oder gut, wenn er aber, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn strebt, das, was er nur ist, wiefern er im *centro* bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf, seyn will, so ist eben diese Erhebung des Eigenwillens auch das Böse. Diese Umkehrung der Principien, diese falsche Einheit, ist das Positive im Begriffe des Bösen, das nicht als bloße Negation und Privation gedacht werden kann. Was aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so kann seine universelle Wirksamkeit, der unverkennbar allgemeine Gegensatz des Bösen gegen das Gute, nur daraus begriffen werden, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig ist. Wäre die Einheit der Principien im Menschen ebenso unaufheblich wie in Gott, so wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, er kann aber nicht wirken ohne die Einheit und den Gegensatz hervorzurufen, der Wille des Grundes erregt daher gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit, damit, wenn nun der Geist (die lebendige Einheit oder Identität der Principien) als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein widerstrebendes finde, darinnen er sich verwirklichen könne. Die anfängliche Schöpfung ist nur die Geburt des Lichtes in dem Reiche der Natur, wobei das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden könnte, es muß aber auch ein anderer Grund der Geburt des Geistes seyn, ein zweites Princip der Finsterniß, der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erwachte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormalß der re-

gelassen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so ist ein höheres Ideales entgegengesetzt, den urbildlichen und sinnlichen Menschen, denjenigen, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Das Böse ist daher nichts anders, als die im Reiche der Geschichte hervortretende höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes, diejenige Reaction des Grundes zur Offenbarung, in welcher der Mensch sich in der Eigenheit und Selbstsucht ergreift, und bei der Zwietracht der beiden Principien an die Stelle, da Gott seyn sollte, ein andrer Geist sich schwingt, der umgekehrte Gott, jenes durch die Offenbarung zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher nur durch falsche Imagination, selbst nicht sehend, den Schein von dem wahren Seyn entlehnt. Von selbst ergibt sich hieraus das Verhältniß des Bösen zu Gott. Das Böse ist nothwendig, weil ohne das Böse auch das Gute nicht wäre, Gott nur durch den Gegensatz der Principien sich offenbaren kann. Deßwegen kann aber doch nicht gesagt werden, daß Gott das Böse gewollt habe: denn der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten. Das Böse aber kommt nicht von Gott, sondern aus dem Grunde, der zwar die nicht aufzuhebende Bedingung der Existenz, oder der Persönlichkeit Gottes ist, aber nicht Gott selbst. Aber selbst aus dem Grunde kommt das Böse nicht unmittelbar als Böses. Denn der Wille des Grundes ist ja nur die Erwekung des creatürlichen Lebens, das Böse selbst aber ist nicht die erregte Selbstheit an sich, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht, oder dem Universalwillen, losgerissen hat: dieses Sichlosagen vom Guten ist erst die Sünde. Wie aber das Böse, sofern es aus dem Grunde kommt, nicht an sich das Böse ist, so ist es auch, wenn es vom Guten gänzlich geschieden

werden des lichten Principß durch die Macht der Finsterniß beschreiben, das Reich des creatürlichen Seyns und Lebens in welchem der Demiurg waltet, die reale Natur, die sichtbare Welt, die als der Grund vorangehen muß, damit das lichte Princip sich entwickele. Je mehr das hier waltende Princip des creatürlichen Seyns und Lebens in seinen reinen Für-sich-seyn und in seiner Entfremdung vom Licht princip aufgefaßt wird, desto mehr kommt ihm auch der Begriff des Abseyn zu, in demselben Sinn, wie nach Schelling das Abseyn seine Wurzel im Grunde hat. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem Un-sich-seyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen, und sich in sich selbst, in einem lichten Mittelpunct, zu erfassen, ist in allen diesen Systemen der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Auch nach Schelling ist daher der Mensch, wie nach den Gnostikern, der in der Tiefverschlossene göttliche Lebensblik, den Gott erfah, als er den Willen zur Natur faßte (Freih. S. 487.), oder er ist es, in welchem, um mit Abhime zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche der höchste Gipfel der Offenbarung ist (Freih. S. 437.), kurz andeutet, schließt zugleich die ganze Christo-logie und Erlösungslehre der gnostischen Systeme in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt (S. 487.), die ganze Macht des finstern Principß, und in demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes gesetzt, so hat er das Princip der Erlösung ebenso von Ewigkeit in sich, wie das Princip des Falles, und die äußere Geschichte des Christenthums ist nur die Manifestation dessen, was die Idee des urbildlichen Menschen in sich begreift<sup>16)</sup>. Die hiemit kurz bezeichneter

16) Hierin liegt der Grund, warum auch Schelling über das

rei Hauptmomente sind die gemeinschaftlichen Berührungspunkte aller dieser Systeme, soweit sie im Uebrigen auseinanderstehen mögen. Was uns aber die Verwandtschaft der Schelling'schen Lehre mit der alten Gnosis von einer andern verwunderlichen Seite zeigt, und zugleich auch dazu dient, das Verhältniß Böhme's zu derselben in ein helleres Licht zu setzen, da Schelling nur ergänzt, was Böhme noch unvollendet gelassen hat, ist die Anwendung, welche Schelling von seinen speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte gemacht hat. Dasselbe Verhältniß, in welchem die beiden Principien, speculativ betrachtet, zu einander stehen, stellt sich auch in der Geschichte dar. Wie der Grund das Vorangehende ist, die Voraussetzung Gottes, als des wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesens, so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerst frei wirken, oder Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, und nicht nach seinem Herzen oder seiner Liebe. Daher ist die ganze vorchristliche Zeit die Zeit der waltenden Götter und Heroen, der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermochte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentrüben Drakel leitete und bildete ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern

---

Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung sich nur auf folgende Weise aussprechen konnte (S. 506.): „Wir sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunftseinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.“

Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen, und ein festes und daurendes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so mußte die Zeit kommen, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöste, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfiel, endlich das Chaos wieder eintrat. Das Ende der alten Zeit, ist aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Christenthum das zweite Princip, das Princip des Geistes und der Liebe, das überwiegende wurde. Dieses Uebergewicht konnte es jedoch erst dadurch gewinnen, daß das erste Princip sich immer mehr in seiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwicklung ist zugleich eine immer größere Scheidung, und der Gegensatz zwischen Natur und Geist, zwischen Dunkel und Licht, muß auch als der Gegensatz des Bösen und Guten betrachtet werden. Wie daher anfangs zwar in dem goldenen Weltalter, in seliger Unentschiedenheit, weder Gutes noch Böses war, so nahmen, je mehr das im Grunde waltende Princip sich in seiner Selbstheit ergreifen wollte, jene Mächte die Natur böser Geister an, den Glauben an die Götter verdrängte eine falsche Magie und Theurgie, und das höhere Licht des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, mußte ebendeshwegen, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen. Nur Persönliches kann Persönliches heilen: daher mußte Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein anderes Reich, in welchem das le-



bedingte Wort als ein festes und beständiges Centrum in den Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter bis zum Ende der jezigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfang, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als *actus* wirklich sich offenbarte. Das Heidenthum und Christenthum verhalten sich daher zu einander wie die beiden Principien, die in dem Wesen Gottes unterschieden werden müssen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung werden diese Principien zu dem Gegensatz zweier wesentlich verschiedener Perioden der Welt- und Religionsgeschichte in deren jeder sich die Gottheit nach einer eigenthümlichen Seite ihres Wesens offenbart. Jede dieser Perioden und jede der beiden ihnen entsprechenden Religionsformen hat ihr eigenthümliches Princip. Das Heidenthum ist daher so ursprünglich als das Christenthum, und wenn gleich nur Grund und Basis des Hdhern, doch von keinem andern abgeleitet. Vom Judenthum ist in dieser speculativen Auffassung der Religionsgeschichte nicht besonders die Rede. Es ist in dem großen Gegensatz, welchen Heidenthum und Christenthum bilden, in jenem mitbegriffen, sehr leicht aber läßt sich auch schon in den gegebenen allgemeinen Andeutungen die Stelle herausfinden, auf welcher es sich in seiner charakteristischen Verschiedenheit vom Heidenthum trennt. Was in dem Gegensatz des Heidenthums gegen das Christenthum sich zugleich wieder als das dem Christenthum Verwandtere, als eine bestimmtere Ahnung und Vorempfindung des kommenden Lichts, von dessen Sehnsucht der Grund stets bewegt wird, sich herausstellt, muß dem Judenthum mit ganz besonderem Rechte vindicirt werden. Zunächst aber kann nach der Dualität der Principien, von welcher die ganze Betrachtung ausgeht, nur der Gegensatz gegen das Christenthum fixirt, und das Judenthum mit dem Heidenthum unter demselben Gesichtspunkt begriffen werden, weswegen Schelling auf ähnliche Weise wie die alten gnostischen Dua-

listen, zur Begründung seiner dualistischen Ansicht den Gegnern derselben die Frage entgegenhält: „wie es doch komme, daß das alte Testament vor dem neuen hergegangen, warum Gott sich weit früher in jenem, als ein zorniger und eifriger Gott, mehr verborgen als geoffenbart, und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren, für gut gefunden habe?“ Denkm. S. 87.

Wie überall, wo dieselbe Ansicht auf's neue hervortritt, auch derselbe Widerspruch wieder zum Vorschein kommen muß, so zeigt sich auch hier sogleich, wie nahe die bekannte Polemik, die das Schelling'sche System erfahren hat, die alte Polemik gegen die Gnosis berührt. Die gegen den alten Dualismus gerichteten Argumente konnten zwar nicht mehr wiederholt werden: diese Form des Dualismus hatte schon der Scharfsinn der Kirchenlehrer glücklich überwunden, und je mehr das christliche Princip das religiöse Bewußtseyn durchdrang, desto weniger konnte man sich mit einem andern Dualismus befreunden, als nur mit einem solchen, welcher selbst wieder eine Einheit zuließ. Es ist dieß ein sehr wesentliches Moment, durch welches sich die neue Religionsphilosophie, wie sie in Böhme eine neue Epoche ihrer Entwicklung begann, von der alten, der eigentlichen Gnosis, unterscheidet, obgleich auch schon in dieser der eigentliche Dualismus nur als eine der verschiedenen Formen erscheint, in die sich die Gnosis theilte. Dualistisch bleibt aber demungeachtet auch so der Grundcharacter der neuern Religionsphilosophie, und die alten gegen den Dualismus gerichteten Argumente nehmen nur eine andere Form an. Mag das eine der beiden Principien, das reale Princip, das von Gott im absoluten Sinne unterschieden wird, in Gott oder ausser Gott gesetzt werden, es wird in dem einen Fall wie in dem andern eine Abhängigkeit und Bedingtheit Gottes

setzt, die dem Begriffe Gottes zu widerstreiten scheint, ob da, sobald einmal eine Dualität von Principien gesetzt ist, die beiden Principien in ihrem Verhältniß zu einander nicht in einem Zustande der Ruhe, sondern nur in lebendiger Bewegung gedacht werden können, in einer Bewegung, durch welche das göttliche Wesen sich selbst erst erzeugt und den Begriff seines Wesens realisirt, so wird dadurch, wie es scheint, Gott denselben Gesetzen einer zeitlichen Entwicklung unterworfen, unter welchen jedes Naturwesen steht. So wenig daher das Schelling'sche System dualistisch im alten Sinne genannt werden kann, so hat doch die gleichwohl angenommene Dualität der Principien denselben Begriff des göttlichen Wesens zur Folge. Sobald einmal eine Dualität von Principien angenommen wird, mag das eine der beiden Principien in Gott oder außer Gott gesetzt werden, muß Gott den wahren Begriff seines Wesens erst durch eine Reihe von Momenten realisiren, die als Entwicklung, oder als Kampf gedacht, das göttliche Wesen einem mit der Idee des Absoluten in Widerspruch kommenden zeitlichen Proceß unterwerfen. Eben dieß ist daher der Punkt, welcher von den Gegnern der Schelling'schen Lehre am meisten in Anspruch genommen wurde. „Es gebe nichts Anstoßigeres“, wurde behauptet, „als die Idee eines aus einem dunkeln, unvorhergehenden Grunde, Chaos, Natur, aus einem solchen nicht intelligenten und nicht sittlichen Princip erst zum *actu* Vollkommensten evolvirenden, erst am Ende der Zeit ganz persönlich werdenden Gottes. Zerstöre die Annahme, welche Gott zu einem erst in der Zeit werdenden mache an sich schon den Begriff von Gott, so hebe sie auch den Glauben an eine intelligente und sittliche Weltregierung und Vorsehung völlig auf. Denn wie Gott erst am Ende der Zeit, oder der Welt, zum ganz persönlichen und *actu* vollkommensten erklärt werde, und überhaupt durch die Welterschöpfung erst eine höhere Stufe von Vollkommenheit

erlange, bei der Weltſchöpfung aber noch nicht im 2 der allerhöchſten Vollkommenheit geweſen ſey, ſo ſey dieſe nicht das Werk der allervollkommenſten Weiſheit, & Heiligkeit, Perſönlichkeit, ſo ſey es nicht dieſe, ſon- nur eine noch beſchränkte Gottheit, welche die Welt, lange doch jener Evolutionsproceß Gottes dauere, d. h. ans Ende der Welt, lenke und regiere, ſo ſeyen wir in traurigen Lage, unter einem Weſen zu ſtehen, von es wenigſtens ungewiß ſey, ob es bei ſeiner Beſchrän- die Macht habe, jeder Zeit zu thun, was es als das B erkenne und wolle, ob es das Beſſre auch wirklich er- und wolle, ob es nicht durch Irrthum, ja durch moral Fehler in ſeiner Weltſchöpfung und Weltregierung zu Griffen verleitet, unfähig ſey, im Ganzen und im Ein- nen ſich den beſten Zweck vorzuſetzen und ihn zu realiſi- Mit Einem Worte derſelbe Zweifel, der jede Theorie vo- ner präexiſtirenden unabhängigen Materie, oder einem Ch- als dem Grunde aller Dinge, überhaupt treffe, bleibe bei der Schelling'schen Theorie, der Zweifel, ob die A- der noch vor dem Wirken der Intelligenz gewordenen G- ten des Chaos es der ordnenden Intelligenz nicht unmö- gemacht habe, ſie auch nur ſo zu ordnen, oder aus de- ben eine ſolche Welt herauszubilden, wie ſie ſelbſt als nicht ganz evolvirte und allervollkommenſte Intelli- es doch wollte und wünſchte; ob alſo nicht das Chaos Weltordner ſolche Hinderniſſe entgeſetzte, welche es möglich machten, die Abſichten des Willens ſogar in noch nicht ganz evolvirten Weiſheit und Liebe ganz zu r- firen“<sup>17)</sup>). So ſehen wir uns demnach wieder auf den St- punct der erſten Jahrhunderte zurückverſetzt, und man |

---

17) Vgl. Süßkind Prüfung der Schelling'schen Lehre von d- Weltſchöpfung, Freiheit, moraliſchem Guten und Böſe dem Magazin für chriſtliche Dogmatik und Moral n. | St. XVII. Tab. 1812. S. 1. f. beſ. S. 59. f.

sich nicht wundern, daß derselben Lehre wegen ihres Dualismus sogar den Vorwurf eines völligen Naturalismus, eines, allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Böß aufhebenden, Atheismus und Fatalismus gemacht wurde<sup>18)</sup>. Wie es sich auch mit diesen Anklagen, oder Consequenzen, wenn man sie lieber so nennen will, verhalten mag, gewiß ist doch, und selbst von den billigsten und geistreichsten Beurtheilern der Schelling'schen Lehre zugegeben, daß die Hauptfrage, auf welche sie zurückzuführen ist: ob in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens, und ein wirkliches für sich Wirken des Grundes gedacht werden könne? nicht auf eine, das sittlich-religiöse Bewußtseyn befriedigende, Weise beantwortet worden ist. „Denn wenn auch,“ bemerkten diese Gegner, „in Gott, damit Leben und Offenbarung sey, ein Unterschied der Qualitäten sey, so müsse zugleich auch, damit Einheit und Vollkommenheit sey, Unzertrennlichkeit der Kräfte seyn, ruhiges Ineinanderstehen und harmonisches Zusammenwirken derselben, in der immer gleichen, jeden Unterschied der Zeit ausschließenden Ewigkeit. Wie in dem unendlichen Raume weder oben noch unten sey, so auch in der Ewigkeit Gottes kein vor und kein nach. Bei der in sich vollendeten Dreieinigkeit sey dasselbe, was wir das Letzte nennen, auch wieder das Erste, und das Erste das Letzte, daher in ihr keine Qualität der andern vorgehe, auch nicht möglich sey, daß in Gott irgend etwas vor dem göttlichen Willen, oder unabhängig von demselben sey, am allerwenigsten der Zeit nach. Die Speculation habe hier eine Wendung genommen, bei welcher sie zum Behufe der ges

---

18) F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811.

suchten Wurzel des Bösen die Idee der Einheit aus dem Auge verliere, wie insbesondere in der Behauptung von einem längere Zeit fortgesetzten Alleinwirken des Grundes (Freih. S. 408. 500.), und von einem allgemeinen, zum Princip entwickelten, mit dem Guten überall im Kampfe liegenden, aus der Schöpfung hervorgerbrochenen Bösen. Die Ursache hievon liege in dem Vorherrschen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphilosophie, auch bei der Untersuchung des Allergeistigsten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieser selbst, gleichsam organisch, aus tiefem Dunkel zu der Blüthe persönlichen Lebens, wie vor unsern Blicken, sich entwicke, und so fast gewächssartig erscheine, weswegen auch das göttliche Wesen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenstrebe, sich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und von einem durch das Ganze schreitenden Verhängniß nicht frei sei.<sup>19)</sup> Nach den Principien des Systems ist dieser Dualismus allerdings nur scheinbar, aber auch schon der Schein eines solchen Dualismus ist, wie bei J. Böhme, zu groß.

### 3. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre.

Wenn ich die nächste merkwürdige Erscheinung, die sich auf dem Gebiete, in welchem wir uns hier bewegen, darstellt, in Schleiermacher sehe, und deswegen seine Lehre vom christlichen Glauben hier zunächst der Schelling'schen

---

19) Vergl. G. F. Bodshammer's geistreiche Beurtheilung des Schelling'schen Systems in der Schrift: die Freiheit des menschlichen Willens. Stuttg. 1821. S. 48. f.

teslehre zur Seite stelle, so liegt die Rechtfertigung  
 on schon in dem bisher genommenen Gange. Lassen  
 auch die vom Schleiermacher mit so nachdrücklicher  
 testation zurückgewiesene Voraussetzung, daß seine Glaub-  
 lehre eine philosophische Begründung des christlichen  
 ubens enthalte, noch ganz auf sich beruhen, so wird  
 ohne Bedenken zuzugeben seyn, daß das berühmte  
 t, daß hier unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen  
 t, nicht bloß in der Geschichte der christlichen Dogma-  
 sondern nicht minder auch in der Geschichte der Reli-  
 sphilosophie Epoche mache. So wenig auch der In-  
 des christlichen Glaubens philosophisch begründet wer-  
 soll, eine Wissenschaft des christlichen Glaubens kann  
 auch nach Schleiermacher nur auf philosophischem  
 ze zu Stande kommen, durch philosophische Methode und  
 h gewisse philosophische Elemente, die die Theologie  
 ich aufnimmt und verarbeitet. Dieses wissenschaftliche  
 fahren aber ist völlig dasselbe, das wir bisher als das  
 Religionsphilosophie, oder der Gnosis, eigenthümliche er-  
 it haben. Der absolute Begriff der Religion wird nur  
 urch gewonnen, daß man sich der Momente seiner Ver-  
 lung bewußt wird. Auch die Schleiermacher'sche Glaub-  
 lehre hat daher die doppelte Aufgabe, das Absolute  
 Religion in seiner Reinheit aufzufassen, zugleich aber  
 beßwegen die Momente zum Bewußtseyn zu bringen,  
 h welche der absolute Begriff der Religion vermittelt  
 ). Als das Eigenthümliche des Schleiermacher'schen  
 ndpuncts stellt sich uns nun aber hier sogleich der ent-  
 dene Gegensatz zum Schelling'schen dar, oder die Grund-  
 cht, daß das Absolute selbst sich nicht mit sich selbst  
 nittle, sondern alles Vermittelnde nur dem Standpunct  
 erkennenden Subjects angehöre, die Subjectivität des  
 leiermacher'schen Standpuncts, die nicht bestimmter fi-  
 werden kann, als durch ihren Gegensatz zur Objectis-

vität des Schelling'schen. So wenig Schelling  
 trug, eine Dualität von Principien, und einen real  
 terschied in das göttliche Wesen selbst zu setzen, son  
 selbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sich  
 vermitteln zu lassen, oder, was dasselbe ist, und auf  
 Standpunct nicht vermieden werden zu können sche  
 einem zeitlichen Entwicklungsproceß zu unterwerfen, si  
 schließt dagegen Schleiermacher alle diese Bestimm  
 vom Begriffe des göttlichen Wesens aus. Alles  
 und Concrete muß von der Idee Gottes ferngehalten  
 den, wenn nicht als Objectives sich geltend macht  
 was rein subjectiver Natur ist. An sich zwar scheint  
 natürlicher und nothwendiger zu seyn, als diese Forl  
 aber die Strenge, mit welcher Schleiermacher sie  
 führte, mußte sogleich auf das der Schelling'schen  
 entgegengesetzte Extrem führen. Wenn daher Ed  
 um einen lebendigen Gott zu haben, und den Begri  
 tes nicht auszuleeren, zu concrete Bestimmunge  
 nahm, so wurde dagegen der von allem Concrete  
 menschlich = Subjectiven rein geschiedene Schleier  
 sche Gottesbegriff eine bloße Abstraction, der abstra  
 begriff aller jener Beziehungen, die vom absoluten  
 gigkeitsgefühl aus in den Begriff einer absoluten Cai  
 zusammenlaufen. Das Absolute ist zunächst nur  
 Unmittelbarkeit des Gefühls gesetzt, als absolutes  
 gigkeitsgefühl, und nur von dieser Grundlage aus  
 sich die positiven Bestimmungen, die den Begriff  
 bilden. Am Eigenthümlichsten tritt dieß in der S  
 macher'schen Glaubenslehre darin hervor, daß die d  
 griff Gottes bestimmenden göttlichen Eigenschaften  
 der den verschiedenen Seiten und Beziehungen des  
 ten Abhängigkeitsgefühls entsprechende objectiv  
 sind, oder, wie Schleiermacher selbst (Chr. Gl. 2te  
 1. Th. S. 280. §. 50.) sich ausdrückt, alle Eigensch



welche wir Gott beilegen, nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen sollen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, weil sonst Gott selbst, wie das endliche Leben, in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden müßte, und da diese, wenn sie besondere seyn sollen, einander beziehungsweise entgegengesetzt seyn, und einander theilweise ausschließen müssen, dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes fiele. Hierin ist zugleich enthalten, daß Gott auch nichts zugeschrieben werden kann, was die göttliche Thätigkeit nach menschlicher Weise im Wechsel mit der Ruhe erscheinen ließe. Von einem Anfange der Welt und einer Welterschöpfung kann daher auf diesem Standpunkte nicht die Rede seyn, sondern das ganze Verhältniß Gottes zur Welt kommt nur dadurch zum Bewußtseyn, daß durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unser Geseztseyn in den allgemeinen Naturzusammenhang, indem unser Selbstbewußtseyn zugleich die Gesamtheit alles endlichen Seyns darstellt, dasselbe schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Bestandtheil unsers Selbstbewußtseyns ist, auch auf das gesammte endliche Seyn übergetragen wird. Ebenso wenig kann durch die Sünde ein Unterschied oder Gegensatz irgend einer Art in Gott gesetzt seyn. Denn wenn auch die Sünde nach Gottes Anordnung und Willen für den Menschen etwas wahres und nothwendiges ist (sofern es ohne das Gottesbewußtseyn und die durch dasselbe bedingte Anerkennung eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens keine Sünde gibt), so ist sie doch für Gott ebenso wenig dasselbige, als irgend sonst etwas, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, für ihn dasselbige ist, wie für uns, da es für Gott überhaupt kein mittelbares Erkennen gibt. An und für sich ist die Sünde für Gott nicht, sie ist nur in Beziehung auf die Erlösung, sofern auch diese

nicht könnte von Gott geordnet seyn, wenn nicht zugleich die Sünde von Gott geordnet wäre (Ehr. Gl. Th. 2. 2. S. 497.), sie ist also nur, sofern sie in der Erlösung zugleich aufgehoben ist, und der ganze Gegensatz zwischen Sünde und Erlösung ist für Gott nicht. Sind nun nach dieser Ansicht die göttlichen Eigenschaften nichts anderes als die verschiedenen Beziehungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf eine absolute Causalität, sofern das Abhängige ohne etwas, wovon es abhängig ist, nicht gedacht werden kann, ist sogar schon darin nur eine Vermenschlichung zu sehen, daß überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Ursächlichkeit in einem Kreise göttlicher Eigenschaften dargestellt wird (Th. 2. S. 558.), so erhält diese Ansicht ihre Vollendung dadurch, daß auch jeder der Trinitätslehre entsprechende Unterschied des göttlichen Wesens geläugnet wird. Die Voraussetzung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen ist keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtseyn. In diesem kann eine solche Aussage nie vorkommen, da sich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindruck, welchen das Göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sey, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken (S. 576.). Das Göttliche in Christus ist daher nur auf die absolute göttliche Causalität überhaupt zu beziehen, und es stellt sich daher auch in ihn nur eine bestimmte Beziehung des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf sie dar. Da das Gottesbewußtseyn in der Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls nur im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns wirklich werden kann, das Verhältniß aber, in welchem das sinnliche Bewußtseyn zum Gottesbewußtseyn steht, ein auf verschiedene Weise wechselndes seyn kann, so muß auch ein solches Verhältniß des sinnlichen Bewußtseyns zum Gottesbewußtseyn möglich seyn, bei welchem das letztere als das höhere Selbstbewußtseyn das stets be-

göttliche ist. Wie diese Möglichkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, so ist Christus die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur eben dadurch, daß in ihm das im Selbstbewußtseyn mitgesetzte Gottesbewußtseyn ein schlechthin kräftiges war, oder, was nur ein anderer Ausdruck für diese stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist, ein eigentliches Seyn Gottes in ihm. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das Gottmenschliche, wie es in Christus sich darstellt, ist daher diejenige Intensität des Gottesbewußtseyns, bei welcher das Bewußtseyn nur als ein Seyn gedacht werden kann, und der Standpunct, von welchem aus dieser Begriff sich bildet, ist, wie in Ansehung der göttlichen Eigenschaften, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, oder das Göttliche in Christus ist nichts besonderes in Gott, sondern die absolute göttliche Causalität selbst, auf welche das absolute Abhängigkeitsgefühl immer zurückführt, sofern sie das ganze Selbstbewußtseyn des Menschen erfüllt und bestimmt, somit auf der einen Seite ein Seyn, auf der andern Seite ein Bewußtseyn, ein Seyn aber nur insofern, sofern das Bewußtseyn ebenso das Seyn zu seiner Voraussetzung hat, wie das absolute Abhängigkeitsgefühl die absolute göttliche Causalität. Wollte man sagen, das Göttliche in Christus sey das Absolute auf dem Puncte, auf welchem es in der Form des menschlichen Bewußtseyns zum Selbstbewußtseyn sich aufschließt, so wäre dieß nur die objective Betrachtungsweise, die auf dem Standpuncte des Abhängigkeitsgefühls subjectiv vielmehr so umgewendet werden muß: das Göttliche in Christus ist dasjenige Gottesbewußtseyn, oder Bewußtseyn des Absoluten, das in der Einheit des Selbstbewußtseyns selbst das Seyn Gottes, oder des Absoluten, zu seiner Voraussetzung hat.

So streng schließt diese Ansicht alles aus, was einen objectiven Unterschied im Wesen Gottes selbst voraussetzte.

nach jene Stufen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, überhaupt diese ganze, das Christenthum in das Gemeinsame der vergleichenden Religionsgeschichte hineinsetzende, Betrachtung ist eine der größten und schönsten Eigenthümlichkeiten der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die ihr auch jetzt noch bleibt, wenn auch gleich die vorsichtige Hand, die in der zweiten Ausgabe über dieses Wort gegangen ist, um jedem Schein zu begegnen, wie wenn hier die Philosophie sich über das Christenthum stellen wollte, in der zweiten Ausgabe alles dasjenige hinweggelassen hat, was in der ersten (§. 5—7.) über die Nothwendigkeit gesagt ist, daß man, um erkennen und scheiden zu können, was das Christenthum mit andern Glaubensarten gemein habe, und wodurch es sich vor ihnen auszeichne, über das Christenthum hinausgehen, und seinen Standpunct über demselben nehmen müsse. Nur dürfte vielleicht, um die Ansicht durchzuführen, daß die verschiedenen Formen der Religion die verschiedenen Momente sind, in welchen das absolute Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt, die Einheit des Gesichtspuncts noch strenger festgehalten werden. Wird die Religion, oder die Frömmigkeit, als das absolute Abhängigkeitsgefühl bestimmt, so muß auch jede einzelne Form der Religion als ein Moment betrachtet werden, in welchem jener allgemeine Begriff sich selbst mehr und mehr zu realisiren sucht. Wie wenig diejenigen Religionsformen hiezu beitragen, die noch nicht einmal die Stufe des Monotheismus erreicht haben, ist von selbst klar. Solange das Selbstbewußtseyn sich noch nicht zum allgemeinen Weltbewußtseyn erweitert hat, können die Aeußerungen des religiösen Lebens die absolute Abhängigkeit nur erst in Beziehung auf ein einzelnes endliches Seyn aussprechen, nicht aber in Beziehung auf die ganze Welt, und es fehlt daher dem absoluten Abhängigkeitsgefühl selbst noch die äußere Ausdehnung, die ihm gegeben werden

muß, wenn das Absolute das absolut bestimmende seyn soll. Der Monotheismus, der Glaube an Einen höchsten Gott, von welchem alles Endliche, die Welt in ihrem ganzen Umfange abhängig ist, bildet zwar in dieser Hinsicht eine wichtige Epoche, es stellen sich aber auf dieser Stufe selbst wieder verschiedene Formen dar, bei welchen sich dieselbe Aufgabe wiederholt. Hat der Monotheismus noch eine polytheistische Form, so ist er nur der Monotheismus der Naturreligion, da die Vielheit der Götter, die er dem Einen Höchsten unterordnet, ihren Grund in der Mannigfaltigkeit hat, in welcher sich das Naturleben darstellt. Das absolute Abhängigkeitsgefühl bezieht sich zwar auf Ein Höchstes, von welchem alles Endliche abhängig gedacht wird, aber das Ungenügende ist, daß dieses abhängige Endliche zunächst nur die Natur ist, und der Unterschied zwischen dem Naturleben und dem ethisch = persönlichen Leben des Menschen, das in jenem noch begriffen ist, noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Nicht bloß die Natur, auch das vom Naturleben unterschiedene Leben des Menschen ist Gegenstand des absoluten Abhängigkeitsgefühls, wenn wir zum jüdischen Monotheismus fortgehen, wie aber im heidnischen Monotheismus das Vermittelnde die Natur ist, so ist es im jüdischen der Staat, und es bleibt somit auch hier wieder eine Sphäre übrig, die durch das Absolute, von welchem der Mensch sich schlechthin abhängig fühlt, noch nicht bestimmt ist, das innere sittlich = religiöse Leben, und sofern es nun erst das Christenthum ist, das diese Seite zum Bewußtseyn bringt, und im Bewußtseyn der Sünde das innerste Bedürfniß der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn aufschließt, ist das absolute Abhängigkeitsgefühl erst im Christenthum, als der absoluten Religion, vollkommen realisirt. Wie demnach nach einer andern Betrachtungsweise der absolute Geist es ist, der sich durch die verschie-

denen Formen der Religion hindurcharbeitet, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es hier das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden. In demselben Verhältniß erscheinen die verschiedenen Formen und Stufen der Religion zu einander, wenn wir sie nach der Person ihrer Stifter characterisiren. Da jede Religion neben dem Gemeinsamen, das sie mit den übrigen Religionsformen theilt, auch ein Ursprüngliches und Eigenthümliches ist, so kann sie nur mit Einem Male, als Ein Ganzes, ins Bewußtseyn hervortreten. Jede Religion stellt sich daher sogleich in ihrem Stifter in ihrer ganzen Individualität dar. Nur bei der Naturreligion besteht das Characteristische ebendarin, daß sie je mehr in ihr das religiöse Bewußtseyn noch mit dem Naturbewußtseyn zusammenfließt und in ihm aufgeht, auch um so weniger auf einen bestimmten Stifter zurückgeht. Für die jüdische und christliche Religion aber ist nichts characteristischer, als der Character der Urbildlichkeit, durch welchen sich Christus von Moses unterscheidet, oder der relative Standpunct des letztern, und der absolute des erstern, nur darf auch hier der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, welcher zwischen der relativen Vorbildlichkeit des Moses und der absoluten Urbildlichkeit Christi stattfindet.

Sünde und Erlösung sind die beiden Momente, durch welche das Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt. Dieser Gegensatz ist aber auf dem Standpunct des christlichen Bewußtseyns nicht der unmittelbar gegebene, sondern selbst wieder vermittelt. Es gibt eine Seite des christlichen Abhängigkeitsgefühls, auf welcher der Gegensatz der Sünde und Erlösung noch nicht, oder wenigstens nicht in seiner Stärke, hervortritt, auf welcher wir

muß, wenn das Absolute das absolut bestimmende seyn  
 soll. Der Monotheismus, der Glaube an Einen höchsten  
 Gott, von welchem alles Endliche, die Welt in ihrem gan-  
 zen Umfange abhängig ist, bildet zwar in dieser Hinsicht  
 eine wichtige Epoche, es stellen sich aber auf dieser Stufe  
 selbst wieder verschiedene Formen dar, bei welchen sich die-  
 selbe Aufgabe wiederholt. Hat der Monotheismus noch  
 eine polytheistische Form, so ist er nur der Monotheismus  
 der Naturreligion, da die Vielheit der Götter, die er dem  
 Einen Höchsten unterordnet, ihren Grund in der Mannig-  
 faltigkeit hat, in welcher sich das Naturleben darstellt.  
 Das absolute Abhängigkeitsgefühl bezieht sich zwar auf  
 Ein Höchstes, von welchem alles Endliche abhängig ge-  
 dacht wird, aber das Ungenügende ist, daß dieses abhän-  
 gige Endliche zunächst nur die Natur ist, und der Unter-  
 schied zwischen dem Naturleben und dem ethisch = persönl-  
 ichen Leben des Menschen, das in jenem noch begriffen ist,  
 noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Nicht bloß die  
 Natur, auch das vom Naturleben unterschiedene Leben des  
 Menschen ist Gegenstand des absoluten Abhängigkeitsge-  
 fühls, wenn wir zum jüdischen Monotheismus fortgehen,  
 wie aber im heidnischen Monotheismus das Vermittelnde  
 die Natur ist, so ist es im jüdischen der Staat, und es  
 bleibt somit auch hier wieder eine Sphäre übrig, die durch  
 das Absolute, von welchem der Mensch sich schlechthin ab-  
 hängig fühlt, noch nicht bestimmt ist, das innere sittlich-  
 religiöse Leben, und sofern es nun erst das Christenthum  
 ist, das diese Seite zum Bewußtseyn bringt, und im Be-  
 wußtseyn der Sünde das innerste Bedürfniß der Einigung  
 des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn  
 aufschließt, ist das absolute Abhängigkeitsgefühl erst im  
 Christenthum, als der absoluten Religion, vollkommen  
 realisirt. Wie demnach nach einer andern Betrachtungs-  
 weise der absolute Geist es ist, der sich durch die verschie-

denen Formen der Religion hindurcharbeitet, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es hier das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden. In demselben Verhältniß erscheinen die verschiedenen Formen und Stufen der Religion zu einander, wenn wir sie nach der Person ihrer Stifter characterisiren. Da jede Religion neben dem Gemeinsamen, das sie mit den übrigen Religionsformen theilt, auch ein Ursprüngliches und Eigenthümliches ist, so kann sie nur mit Einem Male, als Ein Ganzes, ins Bewußtseyn hervortreten. Jede Religion stellt sich daher sogleich in ihrem Stifter in ihrer ganzen Individualität dar. Nur bei der Naturreligion besteht das Characteristische ebendarin, daß sie je mehr in ihr das religiöse Bewußtseyn noch mit dem Naturbewußtseyn zusammenfließt und in ihm aufgeht, auch um so weniger auf einen bestimmten Stifter zurückgeht. Für die jüdische und christliche Religion aber ist nichts characteristischer, als der Character der Urbildlichkeit, durch welchen sich Christus von Moses unterscheidet, oder der relative Standpunct des letztern, und der absolute des erstern, nur darf auch hier der innere Zusammenhang nicht übersehen werden, welcher zwischen der relativen Vorbildlichkeit des Moses und der absoluten Urbildlichkeit Christi stattfindet.

Sünde und Erlösung sind die beiden Momente, durch welche das Abhängigkeitsgefühl sich mit sich selbst vermittelt. Dieser Gegensatz ist aber auf dem Standpunct des christlichen Bewußtseyns nicht der unmittelbar gegebene, sondern selbst wieder vermittelt. Es gibt eine Seite des christlichen Abhängigkeitsgefühls, auf welcher der Gegensatz der Sünde und Erlösung noch nicht, oder wenigstens nicht in seiner Stärke, hervortritt, auf welcher wir



das Gottesbewußtseyn am leichtesten, ohne uns durch die in der Sünde gesetzte Unfähigkeit gehemmt zu fühlen, in uns vollziehen. Es geschieht dieß, wenn wir das Bewußtseyn des allgemeinen Naturzusammenhangs, darin wir uns befinden, in uns erweken, und somit die Gesamtheit alles endlichen Seyns in unser Selbstbewußtseyn aufnehmen, dieses also zum Weltbewußtseyn erweitern. Der Gegensatz von Sünde und Erlösung hat also zu seiner Voraussetzung den Gegensatz von Gott und Welt. Deswegen entwickelt die Schleiermacher'sche Glaubenslehre in ihrem ersten Theile das Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung auf unser, zum Weltbewußtseyn erweitertes, Selbstbewußtseyn, und geht erst im zweiten Theil auf den eigentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns über, den Gegensatz der Sünde und Erlösung, oder das durch die Sünde gebundene, und aus seiner Gebundenheit erst wieder zu befreiende Gottesbewußtseyn. Hier kann nun auch erst das Verhältniß dieser Glaubenslehre zum Begriff der Religionsphilosophie, und insofern auch zur alten Gnosis, näher in Betracht kommen.

Die absolute Religion ist das Christenthum nach Schleiermacher, sofern es die Religion der Erlösung, oder Christus der Erlöser ist. Erlöser aber ist Christus dadurch, daß die Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, die bei allen andern Menschen eine befriedigende Richtung auf das Gottesbewußtseyn nicht möglich macht, in ihm schlechthin aufgehoben ist. Ebendeshwegen ist er für alle, die ihm gegenüber nur als erlösungsbedürftig gedacht werden können, mit der erlösenden Kraft ausgestattet. Es ist dieß die ihn von allen andern Menschen wesentlich unterscheidende Urbildlichkeit, oder die durch Irrthumslosigkeit und Sündlosigkeit sich äussernde Stetigkeit des Gottesbewußtseyns. Wenn nun aber Schleiermacher das Christenthum als absolute Religion sogleich näher so bestimmt, es

fahrt, die Wiederkunft zum Gericht, für Thatsachen erklärt, die von den eigentlichen Bestandtheilen der Lehre von seiner Person unterschieden werden müssen, und daher der Möglichkeit offenen Raum geben, den Erlöser sich in allen diesen Beziehungen, als einen, von den gewöhnlichen Menschen nicht verschiedenen, zu denken. Ueberhaupt läßt der Grundsatz, daß für die, die Person des Erlösers betreffenden, Bestimmungen ein doppelter Gesichtspunct gelten müsse, in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentlichen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth (Gl. Lehre Th. 2. S. 70.), der Kritik und Auslegungskunst einen so freien Spielraum, daß der Gefahr, es möchten sich auf dem Wege der historischen Kritik Resultate ergeben, die einen, die Würde des Christenthums beeinträchtigenden, Einfluß haben, nur durch die Voraussetzung hinlänglich vorgebeugt seyn kann, der Würde des Erlösers bleibe in jedem Falle ihr eigenthümliches, von der Geschichte unabhängiges, Gebiet gesichert. Mag nun auch allerdings eben dieß, daß der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden seyn soll, um ein neues Gesamtleben zu stiften, als das Wunderbare der Erscheinung des Erlösers anzuerkennen seyn, es bleiben hier doch immer zwei wesentlich verschiedene Betrachtungsweisen, die nie vollkommen in die Einheit des Bewußtseyns zusammengehen wollen, und der nicht geschichtliche, urbildliche Erlöser, schwebt immer wieder in einer, für die historische Erkenntniß unerreichbaren, Höhe über dem geschichtlichen, auf eine ganz analoge Weise, wie bei den Gnostikern, in ihrer kunstloseren, unwissenschaftlichen Behandlungsweise, das Christus und Jesus verbindende Band als ein sehr loses und äußerliches, ja sogar völlig sich auflösendes, erscheint. Ich bin weit entfernt, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zum Vorwurf zu machen, was die Natur der Sache nicht anders mit sich

tern ergab sich auf diesem Wege theils die bekannte Trennung, die sie zwischen Christus und Jesus annahmen, um das der Geschichte zufolge Eine Individuum gleichsam in zwei ganz heterogene Hälften zu zerlegen, theils jenes kritische Verfahren, durch welches sie alle verwerflichen jüdische Elemente aus den neutestamentlichen Urkunden ausscheiden wollten. Die leitende Idee dabei war keine andere, als der Begriff des Erlösers, wie er sich ihnen in keinem Falle bloß empirisch, zum Theil aber sogar im Widerspruch mit der Geschichte, gebildet hat. Das Analoge bei Schleiermacher ist das von ihm zwischen dem Urbildlichen und Geschichtlichen in dem Erlöser angenommene Verhältniß. Begünstigt diese Bezeichnungsweise an sich schon weit mehr als die gewöhnliche Formel, nach welcher die göttliche und menschliche Natur zu Einer Person vereinigt sind, die Vorstellung eines doppelten Christus, eines urbildlichen und geschichtlichen, so tragen dazu auch die Bestimmungen bei, welche diesen beiden Begriffen gegeben werden. So streng die Consequenz ist, mit welcher Schleiermacher die Idee der Urbildlichkeit in dem Erlöser festhält und durchführt, um ihn als den Stifter eines Gesamtlebens, in welches alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind, übergehen, so daß alles außer denselben vorhandene religiöse Leben ein unvollkommenes ist, über alle andere zu stellen, so sehr zweckt dann auf der andern Seite die ganze Behandlung des Geschichtlichen in dem Erlöser dahin, ihn den übrigen Menschen gleichzustellen. Nicht nur wird zu der reinen Geschichtlichkeit der Person des Erlösers eine volksthümliche Entwicklung gerechnet, die sich selbst auf dem religiösen Gebiet Vorstellungen aneignet, die nur volksthümlichen Werth hatten (wie die über Engel und Dämonen), sondern es werden alle die Person des Erlösers betreffend, Wunder, wie die übernatürliche Erzeugung, die Auferstehung, die Himmel-

wenn auch gleich bei dieser nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch ist die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit zugleich als eine nothwendige anerkannt, da sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grade verhalten. Denn sobald man, wie Schleiermacher selbst sagt (Th. 2. S. 34.), die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, läugnet, kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesetzt bliebe, wenn sie zwar im Begriffe gesetzt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den übrigen Menschen ist daher, ungeachtet seiner Urbildlichkeit, die ihn absolut über alle andere erhebt, auch wieder nur ein gradueller, indem er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß dieselbe Richtung auf das Absolute des Gottesbewußtseyns, die in allen andern als etwas bloß Relatives sich darstellt, in ihm zur absoluten Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseyns geworden ist. Der höchste Grad ist zwar, als der höchste, von allen andern Graden wesentlich verschieden, aber doch immer selbst auch ein Grad. Man kann dieß als das Verhältniß der specifischen und graduellen Dignität des Erlösers bezeichnen. Vermöge der specifischen Dignität ist der Erlöser einzig in seiner Art, und zwar für immer, vermöge der graduellen aber nur *primus inter pares*. Beide Begriffe aber schließen einander nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussetzung des andern. Die specifische Dignität sagt, daß die graduelle Verschiedenheit, die immer noch die Möglichkeit, daß ein besserer komme,

ringt, aber ebendeshwegen, weil dieß in der Natur der Sache liegt, hätte der unläugbare Antheil, welchen die Religionsphilosophie an dem ganzen innern Organismus dieser Glaubenslehre hat, offener anerkannt, und das speculative Element von dem historischen in der Darstellung reiner getrennt werden sollen. Wir dürfen uns daher nicht abhalten lassen, dieser Glaubenslehre auf ihrem religionsphilosophischen Wege auch darin weiter nachzugehen, daß wir behaupten, nur in demselben Interesse einer, die Speculation über die bloß historische Auffassung stellenden, Religionsphilosophie könne es geschehen seyn, wenn Schleiermacher den Begriff des Uebernatürlichen im Erlöser durchaus so bestimmt, daß das schlechthin Uebernatürliche, eigentlich Wundervolle, ausgeschlossen, und das Uebernatürliche immer auch wieder mit dem Natürlichen zusammenbe-  
rissen wird. Nur der Religionsphilosophie kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären, weil das Wunder den Zusammenhang zerreißt, in welchem der Begriff nach dem immanenten Gesetze seiner Bewegung in der Reihe der, durch ihn selbst bestimmten, Momente sich bewegen muß. So wenig daher die Religionsphilosophie, in Ansehung des Erlösers, durch einen andern Begriff sich befriedigt sehen kann, als den der Urbildlichkeit, so sehr würde sie ihre Aufgabe verkennen, wenn sie den Erlöser durch die ihm eigenthümliche Urbildlichkeit aus dem Kreise der menschlichen Entwicklung völlig herausstellen wollte, und sich nicht vielmehr bemühte, ihn innerhalb desselben festzuhalten. Diese Forderung der Religionsphilosophie hat Schleiermacher in dem bekannten Lehrsatz seiner Glaubenslehre, daß die Erscheinung Christi, und die Stiftung eines neuen Gesamtlebens durch ihn, als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey, aufs bestimmteste anerkannt. Das Erscheinen des Erlösers war daher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts,

wenn auch gleich bei dieser nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch ist die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit zugleich als eine nothwendige anerkannt, da sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grade verhalten. Denn sobald man, wie Schleiermacher selbst sagt (Th. 2. S. 34.), die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, läugnet, kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesetzt bliebe, wenn sie zwar im Begriffe gesetzt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den übrigen Menschen ist daher, ungeachtet seiner Urbildlichkeit, die ihn absolut über alle andere erhebt, auch wieder nur ein gradueller, indem er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß dieselbe Richtung auf das Absolute des Gottesbewußtseyns, die in allen andern als etwas bloß Relatives sich darstellt, in ihm zur absoluten Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseyns geworden ist. Der höchste Grad ist zwar, als der höchste, von allen andern Graden wesentlich verschieden, aber doch immer selbst auch ein Grad. Man kann dieß als das Verhältniß der specifischen und graduellen Dignität des Erlösers bezeichnen. Vermöge der specifischen Dignität ist der Erlöser einzig in seiner Art, und zwar für immer, vermöge der graduellen aber nur *primus inter pares*. Beide Begriffe aber schließen einander nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussetzung des andern. Die specifische Dignität sagt, daß die graduelle Verschiedenheit, die immer noch die Möglichkeit, daß ein besserer komme,

mit einer andern Religion, das Wesen des Erbsers nicht obllig ausdrücke, sondern dieses als ein nothwendig einziges, und einzig bleibendes zu fassen sey, die graduelle Dignität aber, daß trotz dieser Einzigkeit der Stifter dennoch unsrer Gattung angehöre, und weil in dieser die Erbmmigkeit jedem einzelnen wesentlich ist, sie sich alle zu ihm verhalten als verschieden abgestuft in religiöser Beziehung, und ihm die höchste Stufe zuschreibend <sup>20</sup>). Keine andere Ansicht aber, als eben diese, hatte auch schon die alte Gnosis, wenn sie in allen denen, die der Erlöser an sich zieht, ein pneumatisches, dem Erbser verwandtes, Princip voraussetzte, und die Seelen, in welchen dieses Princip zu seiner vollkommenen Reinheit sich entwickelt hat, in dasselbe Verhältniß zum Erbser kommen ließ, in welchem Braut und Bräutigam zu einander stehen.

Wir kommen jedoch nun erst auf einen Punct, auf welchem sich uns das Verhältniß der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zur Religions-Philosophie vollends in seinem wahren Lichte zeigen muß. Ist es wahr, daß die Idee absoluter Irrthumslosigkeit und Unschuldigkeit, oder die Idee der Urbildlichkeit in Beziehung auf die Person des Erbsers, nicht bloß auf empirischem Wege zu gewinnen ist, ist es aber ebenso wahr, daß die Idee der Urbildlichkeit, wenn die Schöpfung des Menschen nicht unvollendet bleiben soll, nicht bloß im Begriffe gesetzt seyn kann, sondern auch in einem Einzelnen gegeben seyn muß, so entsteht die Frage, in welchem Verhältniß stehen nun hier Idee und Realität? Ist die Urbildlichkeit ursprünglich nur in der Idee gegeben, so fehlt ihr die Realität, ist sie aber ursprünglich in der historischen Realität gegeben, so ist sie nur empiri-

---

20) Vgl. Schweizer Ueber die Dignität des Religionsstifters. Theol. Stud. und Krit. 1834. S. 563. f.

ſchen Urſprungs, und es fehlt ihr die Bedeutung der Schleiermacher hat ſich über dieſe Frage da, wo es zuerſt erwartet<sup>21)</sup>, nicht näher erklärt. Indem Erlöſer die Urbildlichkeit zuſchreibt, und der Geſchichte Folge Jeſum von Nazareth als Erlöſer betrachtet, ebendamit vorausgeſetzt, daß Jeſus von Nazareth urbildlich als geſchichtlich ſey. Ganz jedoch kann die Frage nicht umgangen werden, und Schleiermacher ſie in der Lehre von der Perſon Chriſti (Th. 2. C. unter der Form aufgefaßt: ob das Urbildliche in Chriſto nicht auch bloß als ein Vorbildliches gedacht werden kann. Da die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns in dem Geſamten ſelbſt immer nur unvollkommen bleibe, ſo muß der Erlöſer allerdings eine vorbildliche Würde zukommen. Die Urbildlichkeit aber, die eigentlich das Seyn des Geistes ſelbſt ausſage, alſo die ſchlechthinige Vollkommenheit, ihm nicht zukommen, da ſie nicht nothwendig ſey, ſondern das immer nur unvollkommene Reſultat zu begreifen. Mehr ſey dieſes die urſprüngliche Hyperbel der Glaube, wenn ſie Chriſtum in dem Spiegel ihrer eigenen Vollkommenheit betrachten, und dieſe ſetze ſich auch immer dieſelbige Weiſe fort, indem die Glaubigen zu ahnen, was ſie als urbildlich in dieſem Gebiet aufzuſuchen vermochten, in Jeſum hineinlegten. Dagegen ſey zweierlei zu bemerken, zuerſt, daß, je mehr der Glaube ſein perſönliches Bewußtſeyn dem Gattungsbegriff ordnet, auch eine Hoffnung ſich entwickeln muß, daß dieſes Geſchlecht werde noch einmal, wenn auch nur von den Edelſten und Trefflichſten, über Chriſtum hin

---

21) Der chriftl. Gl. Th. 1. C. 74. Einl. §. 11., wo ſogar dem abſoluten Vorzug die Rede iſt, welchen Chriſtus als Erlöſer vor Moſes und Muhammed als bloßen Religionen hat.



und ihn hinter sich lassen, was offenbar die Grenze christlichen Glaubens sey, und zweitens, wenn man auf der einen Seite bedenke, daß die Schöpfung des Menschen nicht unvollendet bleiben könne, und auf der andern Seite hinzunehme, wie schwierig es seyn müsse, einen Unterschied anzugeben, zwischen einem wahren Urbild, und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liege, jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit zu bewirken, so ist ja schon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liege, und nicht in dem des Vorbildes, so ergebe sich wohl, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdruck sey für die ausschließliche persönliche Würde Christi. Es ist leicht zu sehen, daß das Hauptmoment in dem zuletzt Bemerkten liegt. Reducirt sich die Frage, um die es sich hier handelt, darauf, ob die Productivität, die zum Begriffe des Urbildes gehört, auch Vorbild genannt werden könne, gleichen sich demnach die beiden Begriffe, Urbild und Vorbild, in dem Begriffe der Productivität aus, so kann doch diese Productivität, oder die, jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit bewirkende, Kraft nicht bloß in die äussere, sinnliche Erscheinung des Erlösers gesetzt werden. Denn gerade diese gibt uns ja, wie zugegeben werden muß, noch keineswegs den wahren Begriff der Unschuldlichkeit oder Urbildlichkeit, und wenn der ganze Begriff des Erlösers nur an seiner äussern historischen Erscheinung hänge, so dürften auch die Thatfachen der Auferstehung und Himmelfahrt nicht für unwesentliche Bestandtheile der Lehre von der Person des Erlösers erklärt werden, sondern die Wirkung der productiven Kraft des Urbildlichen wäre vielmehr durch den Glauben an die Realität dieser Thatfachen bedingt, wofern nicht mit demselben Rechte dem Glauben an die Realität des irdischen Lebens des Erlösers überhaupt, soweit es Gegenstand empirischer Erkenntniß ist, seine Bedeutung abgesprochen werden soll.

Es handelt sich hier um die Begriffe Seyn und Existenz, und den Unterschied des Endlichen und Absoluten, in Beziehung auf sie. Gehört es zum Begriff Gottes, daß er nur als existirend gedacht werden kann, sein Begriff auch das Seyn in sich schließt, so muß dieß vom Absoluten in jeder Beziehung gelten, und nur aus diesem Grunde kann Schleiermacher selbst das Göttliche in Christus, das ja eben das Urbildliche ist, in Beziehung auf Christus selbst ein Gottesbewußtseyn nennen, das eigentlich ein Seyn Gottes sey. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Absoluten zusammen, so kann die Existenz nicht bloß transitorisch mit ihm verbunden seyn, sondern der Begriff schließt auch schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat, unabhängig von der äußern historischen Erscheinung, seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurückbleibe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer, das Wesen des Menschen darstellenden, Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, oder der Gottmensch, hat seine objective Realität in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesetzt, so wird sie ebendadurch subjectiv. Die objective Realität des Urbildlichen fällt daher nur in die Sphäre des Bewußtseyns, oder sie hat nur eine ideelle Bedeutung. Ich habe früher<sup>22)</sup>, um den innern Orga-

---

22) Vgl. Tüb. Zeitschr. für Theol. I. St. 1828. S. 220. f. und die daselbst angezeigten academischen Schriften. An demsel-

Lehrbuch der Schleiermacher'schen Glaubenslehre näher ins-  
sich zu fassen, mich darauf berufen, daß Schleiermacher

---

an diesen Orte habe ich gegen Schleiermacher auch dieß geltend gemacht, daß dieselben drei Formen, in welchen Schleiermacher den ganzen Inhalt seiner Dogmatik entwickelt, auch schon in der Einleitung zu Grunde gelegt seyn sollten, und es würde dann klarer ans Licht gekommen seyn, wo eigentlich in dieser Glaubenslehre die Begriffe der Erlösung und des Erlösers ihren Sitz und Ursprung haben. Auch darüber, wie über anderes hat sich Schleiermacher in den Sendschreiben über seine Glaubenslehre auf die bekannte Weise vernehmen lassen. „Wie man ihm doch zumuthen könne,“ entgegnet er (Theol. Stud. und Krit. II. 3. S. 515.) „eine solche Verwirrung anzurichten, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen nach sich ziehen müsse? Wie man von der Einleitung fordern wolle, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben könne, wenn man nicht die Kluft zwischen beiden übersehe?“ Um nun dieser argen Verwirrung auf immer zu begegnen, wird sogleich das Vorhaben angekündigt, er wolle in der neuen Ausgabe der Glaubenslehre der Erklärung selbst alles das voranschicken, was zur nähern Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrücke gehöre, und dabei dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Sätze, die der Constitution des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann trete von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen solle, näher an die Erklärung heran und die Einleitung werde sich dann mehr in sich selbst als ein Ganzes abrunden. Ob sie deshalb ihm selbst gerade besser gefallen werde, wisse er selbst noch nicht. Auch ich kann nicht sagen, daß mir deshalb die zweite Ausgabe mit diesen ihren Ueberschriften: Lehnsätze aus der Ethik, der Religions Philosophie, Apologetik, besser gefällt, als die erste, und ich wünschte sehr, daß die Sendschreiben der Glaubenslehre kein solches Vermächtniß zurückgelassen hätten. Es ist mit Recht auch von andern Kritikern, wie namentlich von Rosenkranz

alle Sätze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, theils als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände,

---

(Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1830. Dec. Nr. 109. S. 866.) ein unwissenschaftliches Verfahren genannt worden, eine Wissenschaft, der in der Frömmigkeit ein eigenes Princip zu gestanden wird, durch Lehrsätze aus andern Disciplinen und nicht durch sich selbst einzuleiten. In der That kann es nicht anders bezeichnet werden, und ich sehe nicht, was der Alternative entgegengehalten werden kann: entweder ist die Einleitung etwas völlig überflüssiges, oder etwas wesentlich zur Dogmatik gehörendes. Ist sie überflüssig, so kann sie auch ganz fehlen, und wäre weit besser ganz weggeblieben, gehört sie aber wesentlich zur Dogmatik, so muß auch von der Einleitung gelten, was von der Dogmatik gilt, und es kann daher auch nicht gesagt werden, was Schleiermacher a. a. O. sagt, daß in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Satz zu finden sey. Sätze also, die die Bestimmung des Begriffs der Dogmatik nicht bloß einleiten, sondern diese Bestimmung selbst enthalten, sind keine dogmatische Sätze? Die Lehre vom Erlöser, dessen Begriff schon in der Einleitung bestimmt wird, ist keine dogmatische Lehre? Was aber die Hauptsache ist, und für sich schon hinreicht, jene zwischen der Einleitung zur Dogmatik und der Dogmatik selbst gezogene Kluft als eine völlig nichtige erscheinen zu lassen, ist die undäugbare Thatsache, daß der ganze Inhalt der Einleitung sich wirklich von selbst unter jene drei Formen der Dogmatik ordnet und vertheilt. Die Entwicklung des Begriffs der Frömmigkeit, oder des Abhängigkeitsgefühls, und die Ableitung der verschiedenen Formen und Stufen der Religion, in welchen es sich darstellt, gehört der ersten Form an. Es ist kein Mißverständnis, wie Schleiermacher selbst zugibt (a. a. O. S. 514), wenn als Aufgabe der Einleitung betrachtet wird, dem Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modificationen des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns seine eigenthümliche Stelle zu bestimmen. Dies kann nicht anders geschehen, als durch die Entwicklung des Begriffs

theils als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, theils als Aussagen von Beschaffenheiten der

---

der Frömmigkeit, oder des Abhängigkeitsgefühls. Jede Form der Religion ist eine eigene Modification des Abhängigkeitsgefühls, somit auch die Entwicklung ihres Begriffs die Beschreibung eines menschlichen Zustandes. Auch der Begriff der Erlösung und der von Schleiermacher sogleich damit verbundene Begriff des Erlösers hat demnach hier seine eigentliche Heimath, da es nur der Begriff der Erlösung ist, was das Christenthum von andern Religionen unterscheidet, oder zu einer eigenen Modification des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns macht. Wenn nun aber das fromme Selbstbewußtseyn nach §. 6. Gl. lehre 2. Ausg. 1. Bd. S. 35. in seiner Entwicklung nothwendig auch Gemeinschaft oder Kirche wird, so gehört alles, was sich darauf bezieht, offenbar unter diejenige Form, die ihre Sätze als Aussagen über Beschaffenheiten der Welt aufstellt, und mit demselben Recht, mit welchem Schleiermacher selbst im zweiten Theil seiner Glaubenslehre die christliche Kirche als die bezüglich auf die Erlösung gesetzte Beschaffenheit der Welt betrachtet, kann auch, was in der Einleitung über religiöse Gemeinschaft, oder Kirche überhaupt gesagt wird, unter keinen andern Gesichtspunkt gestellt werden. Jene Modificationen des allgemeinen menschlichen frommen Bewußtseyns werden demnach hier erst als historisch gegebene Religionsformen betrachtet, und es kann daher auch hier erst von dem in der Person Jesu von Nazaret erschienenen Erlöser die Rede seyn, während die erste Form den Erlöser nicht historisch, sondern nur allgemein als Form und Modification des religiösen Bewußtseyns nehmen kann. Ebenso klar stellt sich von selbst heraus, was aus der Einleitung zur dritten Form zu rechnen ist. Der Begriff der Offenbarung, wie derselbe theils ein allen Religionen gemeinsamer ist, theils insbesondere dem Christenthum zukommt, kann nicht bestimmt werden, ohne daß die dogmatische Reflexion auf die absolute Causalität Gottes ganz auf dieselbe Weise zurückgeht, wie dies in der

Welt faßt, dabei aber ausdrücklich erklärt, die Hauptsache sey für uns, daß Sätze von den beiden letztern Formen

---

Schleiermacher'schen Glaubenslehre in der die göttlichen Eigenschaften betreffenden dritten Form überhaupt der Fall ist, und wenn, was damit zusammenhängt, auch schon in der Einleitung von dem specifischen Unterschied des Erlösers von dem bloßen Religionsstifter die Rede ist, so liegt schon hierin jenes zum Seyn Gottes gewordene Gottesbewußtseyn, wie es der zweite Theil weiter entwickelt, und als die absolute Causalität Gottes in Beziehung auf den Erlöser darstellt. Würde nun nach diesen drei Hauptformen der Dogmatik auch schon die Einleitung geordnet seyn, so würden auch die heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen Begriffs des Erlösers sich von selbst geschieden haben, es würde klar geworden seyn, daß die ganze historische Seite des Erlösers nur der zweiten Form angehört, und daß schon die bloße Analyse des frommen Bewußtseyns, wie sie in der Einleitung nur in Sätzen der ersten Form hätte gegeben werden können, den dieser Glaubenslehre eigenthümlichen Begriff des Erlösers gibt, zu welchem durch den historischen Begriff des Erlösers nichts wesentlich hinzukommen kann, „da die beiden andern Formen nur mittelst der ersten in ihrer wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können.“ Es wäre nicht möglich gewesen, hier, wo das fromme Selbstbewußtseyn als ein erst zur Gemeinschaft werdendes betrachtet wird, somit auch im frommen Selbstbewußtseyn an sich noch nichts vorausgesetzt werden kann, was nur durch die Gemeinschaft oder Kirche gegeben ist, und der zweiten Form angehört. die beiden heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen christlichen Bewußtseyns, die Form, in welcher sich das allgemein menschliche fromme Bewußtseyn durch die Analyse des Bewußtseyns selbst zum christlichen modificirt, und das durch das historische Christenthum Gegebene in dem nicht näher bestimmten Begriff des christlichen Bewußtseyns überhaupt so ineinanderfließen zu lassen, wie dieß durch die ganze Schleiermacher'sche Glaubenslehre hindurchgeht. Allein

chts enthalten, was nicht auch schon in Sätzen von der  
sten Form enthalten wäre, daß streng genommen, die

---

eben auf diesen Grund der Genefiß ihres Begriffs des Er-  
lösers will uns diese Glaubenslehre nicht hinabsehen lassen.  
Daher laufen in der Einleitung, die ja noch nicht Dogmatik  
ist, und daher auch die dogmatischen Formen noch nicht zu  
sondern hat, die beiden Elemente, auf welche sich diese For-  
men beziehen, und welche ihrem wahren Namen nach das  
philosophische und historische sind, noch in trüber Mischung  
durcheinander, und nachdem einmal das christliche Bewußt-  
seyn auf diese Weise eingeleitet ist, kann man ruhig den  
Weg der Analyse des religiösen Bewußtseyns einschlagen, die  
den Rücken deckende Einleitung läßt alles, auch was bloß  
ideeller Natur ist, oder der ersten Form angehört, wie der  
urbildliche Christus, als auf demselben historischen Grunde  
des christlichen Bewußtseyns ruhend erscheinen. Man sollte  
doch denken, von dem historischen Christus könne in der Dog-  
matik nicht die Rede seyn, ohne daß zuvor von der christli-  
chen Gemeinschaft oder Kirche die Rede war. Ist der histori-  
sche Christus der Stifter der christlichen Gemeinschaft oder  
Kirche, so kann es auch kein anderes Wissen von Christus ge-  
ben, als ein durch die christliche Gemeinschaft vermitteltes.  
Nun ist aber in dem dogmatischen Theil der Schleiermacher's-  
chen Glaubenslehre von Christus zuerst und nachher erst von  
der christlichen Kirche die Rede. Mit welchem Rechte nimmt  
also diese Dogmatik ihren Christus, wenn sie ihn als den  
urbildlichen darstellt, doch zugleich als den historischen! Sie  
wird uns auf die Einleitung und das in ihr über die reli-  
giöse Gemeinschaft Gesagte zurückweisen, aber ebendeshwegen  
muß auch die Einleitung selbst als ein integrierender Bestand-  
theil der Dogmatik selbst angesehen werden, und es kann keine  
andere Methode der Anordnung und Entwicklung für die Ein-  
leitung, eine andere für die Dogmatik geben. Es ist daher  
zwar, wie Schleiermacher es verlangt, die zwischen der Ein-  
leitung und der Dogmatik bestehende Kluft nicht zu überse-  
hen, aber diese Kluft ist nur die Zusammenhangslosigkeit der

erste Form hinreiche, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daß es am besten wäre, diese Form ausschließlich auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer, in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können, und die andern Formen nur deswegen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht auszuschließen seien, weil es dadurch seine geschichtliche Haltung, und also seinen kirchlichen Character verlieren würde. Ich bin auch jetzt noch der Ueberzeugung, daß uns diese, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre eigene, Construction einen tiefern Blick in ihr Inneres werfen läßt. Läßt sich die ganze Glaubenslehre auf Sätze zurückführen, die nur menschliche Lebenszustände beschreiben, so wird das religiöse Gefühl als ein, sich rein aus sich selbst entwickelndes, in einer Reihe innerer Gemüthszustände bestehendes, betrachtet. Auch die ganze Lehre von der Person Christi ist daher zuletzt nur Beschreibung eines menschlichen Lebenszustandes, nemlich des Zustandes der Erlösung, und der Erlöser ist nichts anders, als die in ihm persönlich gedachte, und in seiner Person fixirte Idee der Erlösung. An die Stelle des historischen Christus tritt der ideelle, der urbildliche, in welchem das, die Erlösung bedingende, vollkommene Gottesbewußtseyn, sich als Senn darstellt, das menschliche Gottesbewußtseyn ein Senn Gottes in der menschlichen Natur wird (Gl. lehre Th. 2. S. 47.). Diese Ansicht kann ich auch dadurch nicht ausgeschlossen sehen, daß Schleiermacher (Gl. lehre Th. 2. S. 37.) ihr entgegenhält: wenn man der menschlichen Natur vor Christo, und ohne ihn das Vermögen einräumen wollte, ein reines und vollkommenes

---

Methode, was bei dem sonst so kunstvoll gehaltenen, und seinem ganzen Organismus nach so großartigen Werke mit Recht um so widriger auffällt, gewiß aber nur auf die angegebene Weise sich erklären läßt.



**Urbild** in sich zu erzeugen (wie die Ansicht voraussetzt, die **Schleiermacher** Gl. Lehre 1. A. 2. Th. S. 184. so bezeich-  
~~net~~ **Christus**, wie er im Glauben dargestellt wird, sey als  
**Urbild** urbildlich, allein diese Erscheinung des Sohnes  
**Gottes** sey auch überall nur eine geistige in den Seelen der  
**Menschen** gewesen, geschichtlich aber in einer äusseren ein-  
 zelnen Person erscheinen habe der Sohn Gottes nicht gekönnt),  
 so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen  
 Verstand und Willen, nicht in dem Zustand allgemeiner  
 Sündhaftigkeit gewesen seyn. Ich muß mich auch hier  
 wieder auf den **Schleiermacher'schen** Wunderbegriff berufen,  
 und kann mich daher auch von der Richtigkeit der von **Nitzsch**  
 (Stud. u. Krit. I. 4. S. 851.) gegen mich gemachten Bemerkung  
 nicht überzeugen, eine solche Erzeugung des Urbildes durch die  
 sündliche Richtung, und in derselben würde nicht die Ver-  
 bindung des Natürlichen und Uebernatürlichen, sondern  
 das Unnatürliche und Widersprechende seyn. Es wäre dieß  
 nur dann der Fall, wenn das Urbild, wie niemand be-  
 haupten wird, durch die sündliche Richtung selbst erzeugt  
 werden sollte, daß aber die sündliche Richtung kein absolu-  
 tes Hinderniß der Erzeugung des Urbildes ist, bringt der  
**Schleiermacher'sche** Wunderbegriff nothwendig mit sich. Ist  
 der Erbsen, sofern er der geschichtliche Mensch **Jesus** ist,  
 wie **Schleiermacher** sagt (Gl. Lehre Th. 2. S. 37.), als  
 eine wunderbare Erscheinung deswegen anzuerkennen, weil  
 sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nicht aus dem Gehalt  
 des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt  
 werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des  
 geistigen Lebens, durch einen schöpferischen göttlichen Act,  
 in welchem sich, als einem absolut größten, der Begriff  
 des Menschen als Subjects des Gottesbewußtseyns vollend-  
 et, warum sollte dasselbe nicht auch von der Urbildlichkeit  
**Christi** gelten, sofern sie als ein Erzeugniß der menschlichen  
 Seele betrachtet wird? Was hier einzuwenden ist, ist viel-

mehr etwas ganz anderes. Gesezt die Urbildlichkeit Christi oder des Erlösers, werde als ein Erzeugniß der menschlichen Seele im angegebenen Sinn betrachtet, so kann sie sich doch nicht in jeder einzelnen menschlichen Seele, in welcher sie zum Bewußtseyn kommt, als dasselbe Wunder wiederholen, sondern ein Wunder ist sie nur da, wo sie zuerst und ursprünglich hervortrat. Man wird daher immer wieder auf einen historischen Anfangspunct zurückgeführt. Dieß ist es, was Schleiermacher meint, wenn er in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (Theol. Stud. u. Kr. II. 3. S. 503.) bemerkt, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit sey allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls, deswegen könne man aber nicht sagen, das Christenthum werde aus diesem Gefühle deducirt, sondern nur dieß könne gesagt werden, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war, und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde. Der innere Christus habe immer den historischen zu seiner Voraussetzung (Erstes Sendschr. Theol. Stud. und Krit. II. 2. S. 261.). Wenn daher auch die Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände, welche dogmatische Sätze der ersten Form bilden, nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, so wird doch zugleich diese Erfahrung, als eine durch die religiöse Gemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, bestimmte betrachtet. Gehen wir nun aber auf den Anfang dieser Gemeinschaft zurück, und auf den Stifter derselben, welcher in dieser Eigenschaft der Erlöser ist, so können wir immer nicht über die Behauptung hinausgehen, daß der Erlöser, sofern er sich uns als historische Person darstellt, auf dem historischen oder empirischen Wege nicht als das Subject des vollendeten Gottesbewußtseyns, oder in seiner Urbildlichkeit und absoluten Unsündlichkeit erkannt werden kann. Denn welchen empirischen Beweis sollte es

für geben, und welche Beweise dieser Art könnte zu-  
al eine Glaubenslehre geben, die alle sonst dafür gelten-  
Beweise, wie Wunder und Weissagungen, in ihrer völli-  
n Unhaltbarkeit hinstellt? Bleibt aber auf der andern  
eite nicht minder gewiß, daß die Idee des Erlösers an  
ine Person geknüpft ist, nur durch ihre Vermittlung zum  
ewußtseyn kommt, so läßt sich dieser Widerspruch nur  
rch die Annahme lösen, daß die Idee der Urbildlichkeit  
re Wahrheit zwar nicht in der historischen Erscheinung,  
a die sie für uns zunächst geknüpft ist, sondern nur in sich  
lbt hat, sofern wir sie, sobald wir uns derselben bewußt  
worden, auch als eine an sich wahre anerkennen müs-  
n, daß sie uns aber auch nicht anders, als durch die  
Bermittlung jener historischen Erscheinung zum Bewußt-  
eyn kommen kann. Idealität und historische Realität be-  
ingen sich so hier gegenseitig, aber es ist dieß nur derselbe  
Gegensatz des Idealen und Realen, in welchen wir uns  
berhaupt mit unserm ganzen Denken und Erkennen hinein-  
estellt sehen. Die Idee hat ihre Wahrheit in sich selbst,  
ie ist wahr, nicht sofern sie von aussen gegeben wird, son-  
ern nur durch die Vernunft, die sie erkennt, sie würde  
ber in uns nicht zum Bewußtseyn kommen können, ohne  
ie stete Wechselbeziehung des Idealen und Realen, wie  
er Begriff Gottes zwar auch das Seyn Gottes in sich  
hließt, ohne das Weltbewußtseyn aber auch kein Gottes-  
ewußtseyn wäre. Nur folgt hieraus nicht, daß das Reale,  
as das Bewußtseyn der Idee vermittelt, und in einer na-  
rlichen und nothwendigen Beziehung zu ihr steht, so in  
er Idee aufgeht, daß beides eine und dieselbe Einheit ist.  
nders verhält es sich auch mit dem urbildlichen und histo-  
schen Christus nicht, und nur hierin liegt der Grund,  
arum auch in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre,  
fern wir sie als Religionsphilosophie zu nehmen haben,  
wenig als in der alten Gnosis, der urbildliche und ge-

Schichtliche Christus in eine vollkommene und unzertrennliche Einheit zusammengehen wollen<sup>23)</sup>).

23) Rosenkranz in der umfassenden, besonders die Subjectivität dieses Standpuncts vielseitig und scharfsinnig beleuchtenden Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1830. Dec. S. 841. f. 865. f. 1831. Dec. S. 824. f. 924. f.) findet (a. a. O. S. 935. 939.) in der Schleiermacher'schen Christologie eine Hinneigung zum Doketismus, eine von einem doketischen Anstrich gefärbte Auffassung, weil Schleiermacher eben durch jenes wunderbare Seyn Gottes in Christo ihn von allen Menschen specifisch aussondere, und ihn nach Kantischer Weise für je zum Ideal mache. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht eine so gequälte Entwicklung für seine Christologie haben erfinden müssen, worin jeder Impuls der niedern Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtseyn sich verflüchtige, und umgekehrt jedes Moment des Gottesbewußtseyns mit einem Besitzergreifen der sinnlichen Functionen endige, wo die Gleichheit des Gottesbewußtseyns eine starre Regungslosigkeit erzeuge, und die Freiheit vernichte. Denn nach Schleiermacher (s. besonders Gl. lehre II. S. 40. f.) habe Christus in allen Momenten, auch seiner Entwicklungsperiode, frei seyn müssen von allem, wodurch das Entstehen der Sünde in den einzelnen Menschen bedingt sey, weil Zweifel oder Kampf in ihm jenes sich selbst gleiche Bewußtseyn Gottes in ihm aufgehoben, und ihn mit uns in eine Reihe gestellt hätte. Darnach wäre Christus vom Guten und Wahren abhängig gewesen, und nicht, wie die Schrift lehrt, in allem versucht worden, gleichwie wir. Diese Bemerkungen sind unstreitig sehr richtig, und es ist auch leicht zu sehen, wie ein solcher Doketismus auch bei Schleiermacher, wie bei Marcion, mit dem subjectiven Standpunct beider zusammenhängt. Das Eigene aber ist, daß man der Schleiermacher'schen Christologie nach dem Obigen (s. S. 639.) ebenso gut den Vorwurf einer Hinneigung zum Ebionitismus machen

Die Religionsphilosophie hat in jeder ihrer Formen immer auch die Aufgabe, das Verhältniß des Christenthums

kann. Nehmen wir aber noch hinzu, daß das Abhängigkeitsgefühl Wirklichkeit hat nur insofern das Selbstbewußtseyn auch sinnlich bestimmt ist, die Natur also, als das Princip der Sinnlichkeit und Aeufferlichkeit, welche von dem Gottesbewußtseyn negirt wird, der Religion nothwendig ist, weil sie sonst gar nicht zur Realität gelangen könnte, daß aber das Weltbewußtseyn den Menschen immerdar hemmt, ganz in das Gottesbewußtseyn aufzugehen, und mithin die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem sinnlichen und göttlichen Gefühl, verwirkliche sich dieß, soviel es wolle, nur eine unendliche, oder richtiger, endlose Annäherung verbleibt, was ebensoviele ist, als daß die Auflösung keine wahrhafte, nur eine angestrebte ist, welche den ewigen Anstoß, der bei Seite gebracht werden soll, dem ersehnten Gott nicht aus dem Wege zu räumen vermag (s. Rosenkranz a. a. O. S. 840. f.) — so ist es noch weit schwieriger, den Schleiermacher'schen Christus, von welchem alles dieß gleichfalls gelten muß, auf die Einheit seines Begriffs zu bringen. Die Hauptsache ist mir jedoch hier die Frage: auf welchem Wege kommt überhaupt Schleiermacher zu seinem Christus? Ehe wir untersuchen können, ob jenes Seyn Gottes in Christus nicht in eine doletische Ansicht übergehe, müssen wir vor allem fragen: mit welchem Recht wird jenes Seyn Gottes Christus zugeschrieben? Soll der Schleiermacher'sche Christus der historische Christus seyn, so stehen wir auf dem rein empirischen Wege des historischen Glaubens, soll es aber nicht dieser Weg seyn, auf welchen wir uns zu stellen haben, so kann auch nicht mehr behauptet werden, daß der innere oder urbildliche Christus schlechthin den historischen zu seiner Voraussetzung habe, und die aus der Dogmatik in die Einleitung, gleich einem über die Grenzen getriebenen Feind, verwiesene Religions-Philosophie dringt mit aller Macht in das Gebiet der Dogmatik ein, um trotz aller Protestationen von demselben für sich Besitz zu nehmen, und auf dem Grunde jener Lehren

Baur, die christliche Gnosis.

zum Judenthum und Heidenthum zu bestimmen. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre löst diese Aufgabe durch die bekannte These (Th. I. S. 84.), das Christenthum stehe zwar in einem besondern Zusammenhang mit dem Judenthum (dadurch, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist), was aber sein geschichtliches Daseyn, und seine Abzweckung betreffe, so verhalte es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich. Wenn schon die Abstammung Christi aus dem Judenthum dadurch sehr aufgewogen werde, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht seit der babylonischen Zerstreuung von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären, so zeige sich doch das vollkommen gleiche Verhältniß des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum darin, daß von beiden zu demselben übergegangen werden soll, als zu einem andern, somit das Christenthum nicht mehr eine Fortsetzung des Judenthums seyn könne, als des Heidenthums. Was im N. T. am bestimmtesten jüdisch sey, habe den wenigsten Werth, und nur solche fromme Erregungen, die mehr allgemeiner Natur sind, und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet, können in alttestamentlichen Stellen wiedergegeben gefunden werden, und alles zusammengenommen treffen wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edlern und reinern Heidenthums an. In demselben Sinne hat sich Schleiermacher besonders in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (S. 496. f.) gegen den Glauben an eine besondere Eingebung und Offenbarung Gottes im jüdischen Volk, und gegen die Ansicht ausgesprochen, daß der Glaube

---

säze eine Herrschaft zu errichten, die die Dogmatik ihr als Lehnsträgerin unterwirft.

an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf irgend eine Weise abhängig sey. Die Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus dem Judenthum bedürfe, sey in ihm so alt, als sein religiöses Bewußtseyn überhaupt, und er könne daher das Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären. Nur einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums sey es zuzuschreiben, wenn man auf diese äußeren Beweise einen großen Werth lege, und wir, die wir im Besiz des Vollkommneren sind, sollten uns billig der Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes entschlagen. Ich habe diese Sätze absichtlich so viel möglich mit Schleiermacher's eigenen Worten wiedergegeben, da sich in ihnen die Grundstimmung des Gemüths, auf welcher diese Ansicht beruht, sehr deutlich zu erkennen gibt. Da das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl für das Christenthum keinen andern Standpunct zuläßt, als den Standpunct der Subjectivität, so kann nur das unmittelbare christliche Bewußtseyn der Maasstab seyn, nach welchem der Werth aller Erscheinungen des religiösen Lebens bestimmt wird, und es ist daher sehr natürlich, daß sich auch in der geschichtlichen Betrachtung alles in den Einen Gegensatz des dem christlichen Bewußtseyn Entsprechenden, oder ihm Widersprechenden, theilt. Was nicht das volle christliche Bewußtseyn ausdrückt, ist auf diesem Standpunct schon ebenbürtig nicht christlich. Dazu kommt aber auch, daß je mehr das Positive zum Character der jüdischen Religion gehört, und je mehr sie sich durch ihren Anthropomorphismus und Anthropopathismus von dem freieren und universelleren Monotheismus des Heidenthums unterscheidet, um so weniger eine Theologie mit ihr sich befreunden kann, zu deren Wesen es gehört, alle objective Bestimmungen über

das Wesen Gottes zu vermeiden. Es spricht sich daher mit Einem Worte in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und in den Bestimmungen, die sie über das Verhältniß des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen aufstellt, eine Antipathie gegen das Judenthum aus<sup>24)</sup>, für welche die Geschichte der Religionsphilosophie keine bemerkenswerthere Parallele aufzuweisen hat, als den auf einer ganz analogen Subjectivität des Standpuncts beruhenden Antinomismus Marcions.

Es ist hier der schicklichste Ort, in dieser Uebersicht über den Gang der neuern Religions-Philosophie auch die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kurz zu berühren, da sich leicht zeigen läßt, daß die Schleiermacher'schen Principien ihrer Consequenz nach betrachtet, in ihrer letzten Wurzel in Kant'schen Grund und Boden zurückgehen, und die Vergleichung recht gut dazu dienen kann, das mystische Dunkel Schleiermachers mit Kant'scher Verstandesklarheit aufzuhehlen.

Die beiden Principien, die Schleiermacher als das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn unterscheidet,

---

24) Besteht doch Schleiermacher in seinem ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre S. 282 geradezu, er habe niemals zu seiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber ebenso wenig auch des sinnlich Theokratischen des alten Testaments, daß sich ihm vielmehr sein eigenes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode weiter ausgebildet habe. Man vergl. auch Gl. lebre II. S. 378. S. 132. nach welchem die alttestamentlichen Schriften ihre Stelle in unserer Bibel nur theils den Verfassungen der neutestamentlichen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge verdanken sollen. Dagegen Rosenkranz Berliner Jahrb. 1831. Dec. 118. S. 943. f.



kennt Kant das böse und gute Princip. Da das böse Princip, ~~ist~~ es als das radicale Böse, als natürlicher Hang, dem Menschen inwohnt, wie auch Kant sich ausdrückt, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist, und es daher als etwas unbegreifliches, die Natur des Menschen übersteigendes erscheinen muß, wie das gute Princip das Uebergewicht über das böse erhalten kann, so sehen wir hier sogleich den ganzen Schleiermacher'schen Supranaturalismus voraus, nur mit dem Unterschied, daß Kant aus der Nothwendigkeit der sittlichen Umwandlung, und aus der Unverzögerbarkeit der sittlichen Anlage, die sich auch in dem gefallenen Menschen durch das Bewußtseyn des moralischen Sollens ausspricht, unmittelbar auch die Möglichkeit der Umwandlung schließt, während dagegen Schleiermacher alles, was das Gottesbewußtseyn aus seiner Gebundenheit befreit, als etwas mitgetheiltes betrachtet wissen will, und daher auf die Thätigkeit des Erlösers zurückführt. Wie relativ aber der ganze Gegensatz ist, in dessen Sphäre die Schleiermacher'sche Lehre von der Sünde und der Erlösung sich bewegt, die einander gegenüberstehenden Begriffe der eigenen That und Mittheilung, der Kräftigkeit und der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, der Fähigkeit und Unfähigkeit in Hinsicht der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, fällt immer wieder in die Augen, von welcher Seite wir auch die Sache betrachten. Was Mittheilung genannt wird, ist nichts anders als die Wirksamkeit der Idee des urbildlichen Menschen, wie sie ihrer objectiven Realität nach in dem religiösen Bewußtseyn des Menschen an sich enthalten ist, und wenn auch diese Idee in dem Bewußtseyn des Einzelnen zunächst nur in dem von Jesus gestifteten Gesamtleben geweckt wird, so ist sie doch ihrer Realität nach nicht bloß von diesem empirischen Ursprung abhängig, da das Absolute überhaupt nie bloß etwas empirisch Gegebenes seyn kann. Wie also bei Schleier-

macher überhaupt das Uebernatürliche nichts schlechtbin übernatürliches ist, so ist auch das durch die Thätigkeit des Erbsers Mitgetheilte nichts schlechtbin mitgetheiltes, sondern auch wieder etwas ursprüngliches und natürliches. Einen andern Begriff können wir mit der durch den Erbsen mitgetheilten Fähigkeit auch deswegen nicht verbinden, weil auch der dem Begriff der Erbsung correspondirende Begriff der Sünde ebensowenig als eine absolute Unfähigkeit gedacht werden kann. Da, wie Schleiermacher ausdrücklich behauptet, von der Sünde, ihrem Begriff nach, das Bewußtseyn der Sünde nicht getrennt werden kann, so ist in dem Moment der Sünde Gott selbst im Selbstbewußtseyn mitgesetzt, nur ist das Gottesbewußtseyn nicht vermögend, die andern wirksamen Elemente zu durchdringen, und so den Moment zu bestimmen, es ist also zwar vorhanden, aber als ein unkräftiges. Im Gegensatz gegen diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder die Gebundenheit des schlechtbinigen Abhängigkeitsgefühls, worin das Wesen der Sünde besteht, ist die Erbsung die Befreiung desselben, die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen (Gl. lehre Th. I. S. 396. f. vergl. S. 385.). Warum soll aber diese Leichtigkeit als eine bloß mitgetheilte betrachtet werden, da das Gottesbewußtseyn doch immer vorhanden ist, und sich ebendadurch im Menschen wirksam erweist, daß er sich Gottes bewußt ist? Der Zustand der Sünde unterscheidet sich von dem Zustand der Erbsung dadurch, daß in jenem das sinnliche Bewußtseyn, in diesem das Gottesbewußtseyn das überwiegende und dominirende ist, wie aber mit dem Gottesbewußtseyn immer zugleich auch das sinnliche Bewußtseyn gesetzt ist, so ist auch im sinnlichen Bewußtseyn das Gottesbewußtseyn niemals eine völlige Null. Ist aber das Gottesbewußtseyn einmal als thätige Kraft gesetzt, so ist völlig undenkbar,

warum es sich nicht auch in dem Grade als ein kräftiges erweisen können, daß es die andern wirksamen Elemente durchdringt, und das Uebergewicht über das sinnliche gewinnt? Gehört es, wie Schleiermacher sagt (S. 357.), zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, so ist es in der Natur des Menschen selbst begründet, daß das Gottesbewußtseyn in seiner Kräftigkeit hervortritt, und es ist nur Folge der menschlichen Entwicklung, daß es zuerst von dem sinnlichen Bewußtseyn zurückgedrängt und gebunden ist, und aus dieser Gebundenheit erst befreit werden muß. Aber ebendeshwegen kann man auch nicht behaupten, daß dieses Freiwerden des gebundenen Abhängigkeitsgefühls, oder die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen, nur eine mitgetheilte sey, oder nur in den Thatfachen der (durch den historischen Christus vollbrachten) Erlösung ihren Grund habe. Es ist daher wirklich so, wie Schleiermacher (S. 385.) sagt, daß, wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtseyn und beschleunigte Entwicklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen seyn, mithin entgegengesetztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesetzt zu seyn. Ein solcher Gegensatz kann nicht stattfinden, wenn das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn auf gleiche Weise die Elemente der geistigen Natur des Menschen, oder die Momente seiner geistigen Entwicklung sind, wenn dasselbe Subject zwar, sofern das sinnliche Bewußtseyn in ihm dominirt, ein erlösungsbedürftiges, aber auch wegen der, dem Gottesbewußtseyn an sich nie abzusprechenden, Kräftigkeit ein das Princip der Erlösung in sich selbst tragendes ist. Nicht anders verhält

es sich mit der Idee des Erlösers. Worüber uns Kant nicht im Zweifel läßt, daß der Erlöser als der gottwohlgefällige Mensch, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nur eine Personification des guten Principis in seinem absoluten Siege über das böse ist, ergibt sich nach der obigen Untersuchung auch als die eigentliche Bedeutung des Schleiermacher'schen urbildlichen Christus. Der urbildliche Christus, der Gottmensch, d. h. der absolut unsündliche und vollkommene Mensch, ist nichts anders, als die persönlich gedachte Idee der Erlösung, die Erlösung selbst aber, sofern sie in einem Individuum realisirt gedacht wird, das Gottesbewußtseyn in seiner absoluten Stetigkeit und Kräftigkeit, wozu das Gottesbewußtseyn der das christliche Gesammtleben bildenden Individuen immer nur in einem annähernden Verhältniß steht. Von selbst ergibt sich hieraus, daß auch über das Verhältniß des Erlösers zu dem Einzelnen, sofern er Gegenstand der erlösenden Thätigkeit ist, keine wesentliche Differenz zwischen Kant und Schleiermacher seyn kann. Nach Kant ist der Einzelne mit dem Erlöser, oder Sohn Gottes, Eins, sofern der Mensch ein der Gesinnung nach neuer Mensch ist, und in seiner Gesinnung als Einheit gesetzt, was sich der That nach erst successiv entwickeln kann. Der Sohn Gottes als Erlöser, oder das, was durch seine erlösende Thätigkeit in dem Einzelnen gesetzt wird, die Gemeinschaft des Erlösers und des Erlösten, ist nach Kant nichts anders, als die Aufnahme des guten Principis in die Gesinnung. In seiner guten Gesinnung hat der gebesserte Mensch den Erlöser in sich, was vom Erlöser gesagt wird, gilt eigentlich vom neuen Menschen, weßwegen nach Kant das stellvertretende Leiden des Erlösers geradezu das Leiden des neuen Menschen an der Stelle des alten ist. Auf dasselbe kommt auch die Schleiermacher'sche Lehre von der Thätigkeit des Erlösers hinaus, sofern sie die Aufnahme der Glaubigen in die Kräftigkeit

seines Gottesbewußtseyns ist. Der Erlöser erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesetzt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß das Gottesbewußtseyn und das sinnliche Bewußtseyn sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten, und jedem Plus des Gottesbewußtseyns ein Minus des sinnlichen Bewußtseyns entspricht. Der ganze Unterschied des Kant'schen und Schleiermacher'schen Standpuncts ist nur der Unterschied des Sittlichen und Religiösen. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn, die den Sieg des guten Princip's über das böse bedingende moralische Anlage des Menschen ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, die religiöse Anlage. Der gemeinsame Standpunct aber, von welchem beide ausgehen, ist die im Bewußtseyn unmittelbar gesetzte absolute Abhängigkeit, die von Kant auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesetzes, von Schleiermacher auf die absolute Causalität Gottes zurückgeführt wird, aber der Schleiermacher'sche Begriff Gottes führt ebenso wenig, als das Absolute des Kant'schen Sittengesetzes, auf eine von dem Bewußtseyn unabhängige objective Realität, da Schleiermacher alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes völlig ausschließt, und den Begriff Gottes nur dem unbestimmten abstracten Begriff einer absoluten Ursächlichkeit gleichsetzt, ohne welche der Abhängigkeit, deren sich der Mensch bewußt ist, der letzte Haltspunct, an welchen sie anzuknüpfen ist, fehlen würde, was nichts anders ist, als der Kant'sche Begriff des Noumenon. Der Begriff Gottes ist ein völlig unlebendiger, eine bloße Abstraction, weßwegen auch das Seyn Gottes in Christus kein wahrhaft lebendiges und persönliches seyn kann, vielmehr ist die Schleiermacher'sche Christus-Idee nur die vollkommene Das

rallele zu der Kant'schen Gottes-Idee, und der aus dem absoluten Sittengesetz, als der Träger desselben, abgeleitete moralische Gesetzgeber fällt ebenso mit der Idee der moralischen Weltordnung zusammen, wie der urbildliche Christus nur der concrete Ausdruck für das absolute Gottesbewußtseyn ist. Nach allem diesem wird die Behauptung nicht zu gewagt seyn, daß die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ihrem Hauptinhalte nach, nichts anders ist, als die vollendete Durchführung des Gegensatzes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böse und den gottwohlgefälligen Menschen bezeichnet hat. Der Unterschied liegt nur in der Vertauschung des sittlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, und in dem ebenso kunstvollen als unhaltbaren Band, durch welches der urbildliche Christus mit dem historischen zur Einheit verknüpft werden soll<sup>25</sup>). Der Standpunct Kants und Schleiermachers ist mit Einem Worte derselbe Standpunct der Subjectivität, auf welchem, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 110. f.) diesen Standpunct characterisirt, „aller objective Inhalt verschwindet, nur das von mir Gesezte gilt, ich allein das Positive, Reale bin. — Auf diesem Standpunct ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, aller objective

---

25) Wie weit Kant von einer solchen Identificirung entfernt war, zeigen folgende Sätze (Rel. innerh. d. Gr. d. Ob. B. Zweites Stük. Erster Absch. Objective Realität der personificirten Idee des guten Princips): Diese Idee hat ihre Realität in practischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß seyn, und müssen es daher auch können. — Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben wird, soweit als man von einer äußern Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen erwarten und verlangen kann.

lt hat sich zur reinen formellen Subjectivität verflücht, es ist auf diesem inhaltslosen Standpunct gar keine ion möglich, denn ich bin das Affirmative. — Mir aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höch- Besen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur :tiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität“ (Vgl. 14. 118. 124.).

Auch Kant hat nicht unterlassen, die Principien seiner ions-Philosophie auf das Gebiet der Religions-Ge- te überzutragen. (Man vergl. Rel. innerh. der bl. B. es Stük. Zweite Abtheil. Historische Vorstellung der ihligen Gründung der Herrschaft des guten Principes Erden). Von seinem Standpunct aus konnte Kant Judenthum (das Heidenthum kommt ohnedieß gar nicht etracht) von der absoluten Religion nur durch die wei- Kluft getrennt sehen. Auch hierin steht ihm also elermacher sehr nahe, und der marcionitische Antino- aus hat in beiden neue Freunde gefunden. Und doch :ser Antinomismus, von einem höhern Standpunct aus chtet, selbst nichts anders, als eine höhere vergeistigte r des Judenthums. Ist das Judenthum überhaupt, später noch gezeigt werden soll, die Religion des Ge- zes, so steht auch jede Form der Religions-Philoso- die einen noch unaufgelösten Gegensatz zurückläßt, im meinen noch auf gleichem Boden mit dem Judenthum. war für Marcion der Gegensatz des Sichtbaren und htbaren, des Gesetzes und Evangeliums, ein unaufßögli- weil er das Sichtbare nicht als Moment des Unsicht- n, die Gerechtigkeit nicht als Moment der Liebe zu be- en vermochte. Die Kantische Religion ist, ungeachtet Antipathie gegen das Judenthum, doch selbst nur eine gion des Gesetzes, da sie, wie dieß das Wesen des zes ist, den Widerspruch des Einzelnen mit dem mora-

lischen Sollen nie aufheben kann, und, solange der Erlöser immer wieder in die unerreichbare Ferne eines Ideals entschwindet, auch das Göttliche und Menschliche nie wahrhaft Eins werden läßt. Nicht anders, verhält es sich aber auch mit der Schleiermacher'schen Religionslehre. Das Absolute bleibt immer das absolut Jenseitige, eine abstracte inhaltsleere Idee, und selbst im Selbstbewußtseyn des Erlösers kann das sinnliche Bewußtseyn mit dem Gottesbewußtseyn nie zur concreten Einheit sich ausgleichen.

#### 4. Die Hegel'sche Religions-Philosophie.

Dem Schleiermacher'schen Standpunct der Subjectivität gegenüber, stellt sich die Hegel'sche Religions-Philosophie, auf welche uns der Gang unserer Untersuchung hier noch führt, auf den Standpunct der Objectivität. So groß, in dieser Allgemeinheit betrachtet, der Gegensatz dieser beiden Standpuncte ist, in so naher gegenseitiger Berührung stehen demungeachtet die beiden Systeme der Religions-Philosophie, die sich von diesen beiden entgegengesetzten Standpuncten aus einander gegenübergestellt haben, und unstrittig hat nichts anderes, als eben dieß, diese gleichzeitige Darstellung der Religions-Philosophie in diesen beiden Formen, von welchen jede mit der andern im engsten Zusammenhang steht, so sehr dazu beigetragen, der Religions-Philosophie die höhere selbstständige Bedeutung zu geben, die ihr nun nicht mehr abgesprochen werden kann. Enthält der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität, dieser Standpunct eines absoluten Abhängigkeitsgefühls, ohne ein Absolutes mit einem objectiven Inhalt, von selbst die Nöthigung in sich, in den Hegel'schen Standpunct der Objectivität überzugehen, so muß dagegen auch wieder zugegeben werden, daß dieser Uebergang von keinem Puncte aus auf eine nähere und unmittelbarere Weise ge-



sehen kann, als vom Standpuncte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus. Stellen wir uns aber auf den einen oder andern dieser beiden Standpuncte, welchem gegenüber jeder andere mögliche Standpunct als ein mehr oder minder untergeordneter, und darum auch unwissenschaftlicher erscheint, so ist es immer wieder der Standpunct der Religions-Philosophie, auf welchen wir uns stellen müssen, wenn überhaupt der dem Christenthum unläugbar zukommende Begriff der absoluten Religion einer wissenschaftlichen Rechtfertigung fähig seyn soll. Diese höhere Bedeutung hat die Religions-Philosophie sowohl durch Schleiermacher als durch Hegel erhalten, nur drückt sich die Differenz beider auch schon darin auf eine bemerkenswerthe Weise aus, daß, während Schleiermacher von seiner Glaubenslehre nichts angelegentlicher zu entfernen sucht, als die Voraussetzung, daß die Philosophie irgend etwas mit dem Glauben zu schaffen habe, Hegel dagegen auf nichts bestimmter dringt, als auf die Anerkennung, daß es die Aufgabe der Philosophie sey, die Religion zum wahren Begriff ihrer selbst zu bringen, und den Glauben zum Wissen zu erheben, da Philosophie und Religion in Eins zusammenfallen, und der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst sey, das Absolute, Gott. Es gehört zum Eigenthümlichen der Hegel'schen Philosophie, daß sie die Religions-Philosophie als einen integrierenden Theil der ganzen Philosophie betrachtet. Indem sie die Theile der Philosophie als die Glieder einer Kette, eines Kreises, in ihrem Zusammenhang entwickelt, und in ihrer Nothwendigkeit darstellt, ergibt sich ihr aus diesem Zusammenhang auch die Nothwendigkeit der Religion, und sie wird daher erst in der Religions-Philosophie zum geschlossenen, in sich vollenderen System. Wie aber hierin ihre größte Eigenthümlichkeit besteht, so tritt sie zugleich ebendadurch, durch diese Stellung und Bedeu-

tung, die sie der Religions-Philosophie gibt, in ein sehr naheß Verhältniß zur alten Gnosis, in ein weit näheres, als man bei dem großen Abstand der Zeiten, und der großen Verschiedenheit des Begeß, auf welchem sie zu ihrem eigenthümlichen Standpunct gelangte, vermuthen sollte. Es ist dieß hauptsächlich der Gesichtspunct, von welchem aus wir hier noch die Hegel'sche Religions-Philosophie in in den Kreis unserer Untersuchung ziehen, die dadurch von selbst sich wieder zu dem Anfang zurückwendet, von welchem sie ausgegangen ist.

Gehen wir auf den Schleiermacher'schen Standpunct zurück, um von diesem aus auf den Hegel'schen<sup>26)</sup> überzu-

---

26) Diese Seite der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, die in ihr selbst liegende Nothigung, aus ihrer Subjectivität zur Objectivität überzugehen, hat besonders auch schon Branniß in dem scharfsinnigen kritischen Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre Berl. 1824. in Untersuchung gezogen. Man vgl. z. B. S. 138. „Wir fragen, warum doch Schleiermacher, der es ja dem sinnlichen Gefühl zuläßt, in dem Selbstbewußtseyn einen eigenthümlichen objectiven Inhalt zu setzen, dem frommen oder Abhängigkeitsgefühl einen solchen Inhalt schlechterdings abspricht? Wenn hierauf erwidert wird, daß in dem Abhängigkeitsgefühl an sich darum kein objectiver Inhalt seyn könne, weil eben Gott darin wirkend ist, Gott aber kein Object seyn könne, weil dieses immer ein endliches wäre, worauf das Ich Rückwirkung ausüben könnte, wodurch dann die absolute Abhängigkeit aufgehoben würde: so können wir diese Antwort nicht gelten lassen, weil der Begriff des Objects zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentliche Endlichkeit einschließt, und andererseits auch ein wesentlich Unendliches nur die Bestimmung von aussen, nicht aber schlechthin alle Bestimmtheit ausschließt; diejenige Bestimmtheit, die auf Selbstbestimmung beruht, kann ihm immer zukommen, ohne daß dadurch seine wesentliche Unendlichkeit im mindesten aufgehoben würde. Gott kann daher gar wohl,

sehen, so sehen wir uns in diesen Uebergang von dem einen Standpunct auf den andern unmittelbar hineingestellt in folgender Stelle der Hegel'schen Religions-Philosophie: „Es muß,“ sagt Hegel Phil. der Rel. Th. I. S. 116. f. Nach der zuvor gegebenen Characteristik des Standpuncts der Subjectivität, „ein Uebergang aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelheit Verzicht auf sich thut. Es muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts anders, als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, sich als Einzelner als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelner aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Der allgemeine Gegenstand hat jetzt den Inhalt in sich, ist in sich bewegende Substanz, nicht leer, sondern absolute Erfüllung, alle Besonderheit gehört ihm an, und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz. Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt. Gott bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber. Nur

---

vermüthe Selbstbestimmung, der Seele auf objective Weise gegenwärtig seyn, ohne daß der Character absoluter Unendlichkeit dadurch aufgegeben wäre, und das dadurch entstehende Gefühl absoluter Abhängigkeit im Geringsten getrübt würde.

Gott ist, aber nur durch Vermittlung seiner mit sich, will das Endliche, er setzt es sich als ein Anderes, und will dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endlichen, denn er hat ein Andres sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Es ist das Endliche gegen Endliches, das Wahre aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied, und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes, denn es ist sein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Andern Gottes. Es ist das Andere und nicht Anderes, es löst sich selbst auf, es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes, und richtet sich auf Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in sich verschwunden, und Gott erscheint darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. Gott ist die Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott, er ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ Wir haben hier nicht bloß den Standpunkt des Systems im Allgemeinen, sondern sogleich auch schon die wesentlichen Momente vor uns, um welche er sich bewegt. Bestimmter aber und unmittelbarer kann die ganze Differenz des Schleiermacher'schen und Hegel'schen Standpunkts nicht ausgesprochen werden, als in dem Einen sich schon das ganze System in sich enthaltenden Satz, daß die Religion, wie Hegel ihr Wesen bestimmt, statt ihres ganzen Inhalt mit Schleiermacher in das Gefühl des Subjects zu setzen, das Selbstbewußtseyn Gottes oder des absoluten Geistes sey, oder die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, die Beziehung des Geistes auf den ab-

ehen, so sehen wir uns in diesen Uebergang von dem einen Standpunct auf den andern unmittelbar hineingestellt in folgender Stelle der Hegel'schen Religions-Philosophie: „Es muß,“ sagt Hegel Phil. der Rel. Th. I. S. 116. f. nach der zuvor gegebenen Charakteristik des Standpuncts der Subjectivität, „ein Uebergang aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelheit Verzicht auf sich thut. Es muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Dazu gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts anders, als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, sich als Einzelner als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelner aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Der allgemeine Gegenstand hat jetzt den Inhalt in sich, ist in sich bewegende Substanz, nicht leer, sondern absolute Erfüllung, alle Besonderheit gehört ihm an, und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz. Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst, der sich verbindlich, Bestimmungen in sich setzt. Gott bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber. Nur

---

vermöge Selbstbestimmung, der Seele auf objective Weise gegenwärtig seyn, ohne daß der Character absoluter Unendlichkeit dadurch aufgegeben wäre, und das dadurch entstehende Gefühl absoluter Abhängigkeit im Geringsten getrübt würde.

absolute Geist das wahrhafte Bewußtseyn von seinem Wesen hat (Phil. der Rel. Th. I. S. 61.). Die Natur und der endliche Geist sind somit nur die Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn (a. a. O. S. 18.). Ueber der Natur und dem endlichen Geist aber, als den Verleiblichungen der Idee, steht das Reich des reinen Gedankens, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, und die Logik, als das System der reinen Vernunft, als das Reich der reinen Gedanken des sein Wesen, die reinen Wesenheiten selbst, wie sie an sich sind, denkenden Geistes, hat zu ihrem Inhalt die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist (Wissensch. der Logik Th. I. S. 35.). Die Philosophie ist daher erstlich die logische Idee, die Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultates wird im Resultat selbst aufgehoben. Was Resultat ist, ist auch wieder nicht Resultat, nicht durch anderes vermittelt, sondern vielmehr die Grundlage (Phil. der Rel. Th. I. S. 18. 61.). Das Eine also, was auf gleiche Weise Voraussetzung und Resultat ist, ist der sich mit sich selbst vermittelnde absolute Geist, und der Inhalt der Religion ist daher das Selbstbewußtseyn Gottes. Gott weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß,

Inten Geist, das Wissen des göttlichen Geistes von sich. ermittelt aber ist dieses Wissen des Geistes von sich durch den endlichen Geist, oder durch das Bewußtseyn, das als solches das endliche Bewußtseyn ist. Die Religion hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben, denn das andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Er muß also, um durch das Bewußtseyn, oder den endlichen Geist, vermittelt zu werden, sich verendlichen, und durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu gewinnen (Phil. der Rel. Th. I. S. 129). Ehe aber der Geist sich zu der Religion erhebt, in welcher er durch das Wissen seiner selbst zu sich zurückkehrt, hat er bereits ein unendlich großes Gebiet durchlaufen. Gehen wir vom Einulichen aus, vom natürlichen Bewußtseyn, daß die Natur zu seinem Object hat, so ergibt sich als die Wahrheit der Natur der Geist, die Natur geht in ihren Grund zurück, welcher der Geist überhaupt ist. Die Natur ist ein vernünftiges System, sie hat das Gesetz der Lebendigkeit der Dinge in sich, aber nur in ihrem Innern, sie weiß nichts von dem Gesetze, das Wahre, der Geist, ist so in einer ihm nicht gemäßen Existenz, der Geist, die wahrhafte Existenz dessen, was an sich ist, geht erst aus der Natur hervor, und zeigt, daß er die Wahrheit, die Grundlage, das Höchste in der Natur sey. Im Verhältniß zur Natur aber, als zu einem Aufferlichen, als endliches Bewußtseyn der Natur, als einem andern gegenüber, ist der Geist zunächst der endliche Geist. Als endlicher Geist ist er im Widerspruch mit sich selbst begriffen, es widerspricht seiner Natur, im Aufferlichen zu seyn, daher geht der endliche Geist, um sich vom Nichtigen zu befreien, und sich zu sich selbst zu erheben, in seinen Grund zurück, zu sich in seine Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist erst das Hervorgehen der Religion, in welcher der Geist von sich weiß, und als der freie, der

sofern er in seiner ewigen Idee an und für sich, im Elemente des Gedankens betrachtet, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt ist, in seiner Ewigkeit, als die abstracte Idee, daß Gott zwar ewig sich unterscheidet, was aber sich so von sich unterscheidet, noch nicht die Gestalt eines Andersseyns hat, sondern das Unterschiedene nur das ist, von dem es geschieden worden ist. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit, Gott, nur sofern er sich offenbart, weil er Geist ist, aber noch nicht das Erscheinen ist, rein nur als Denken für den Geist. Es ist dieß das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in den Proceß gesetzt ist, sondern in ganz unbewegter Stille des denkenden Geistes sich verhält (die gnostische *συνή*), da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeufferlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist (der gnostische *ἰσος*), im Element des Gedankens (die gnostische *ἐννοια*). Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht (das gnostische Licht des Vaters, das *lumen paternum* Jr. II. 8, 2.), die Identität mit sich. Er ist zwar Proceß, Bewegung, Leben, d. h. sich zu unterscheiden, bestimmen, aber die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst, und in diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, als das von ihm Unterschiedene, seine ganze Idee an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine, sind. Daß es so ist, ist der Geist selbst, oder nach der Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander



blechthin nicht unterschieden sind (der gnostische Begriff der Enzygion). Das Bewußtseyn, Gefühl dieser Identität, ist die Liebe, und Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Wichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung, der Unterschied ebenso als aufgehoben gesetzt, die einfache ewige Idee (Phil. der Rel. Th. II. S. 177 — 204. 206.). Die Vergleichung mit der obigen Darstellung der valentinianischen Neonenlehre gibt von selbst den Beweis der genauen Uebereinstimmung, wenn wir das Unwesentliche vom Wesentlichen, die zufällige Form von der Idee selbst unterscheiden. Das Gemeinsame ist hauptsächlich, daß auch die Gnostiker in ihrem Pleroma, dem Reich der Neonen welche, obgleich als unterschieden gedacht, doch zugleich, wie Irenäus II. 7, 3. sagt, *unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existunt, et nullam habent differentiam*), zwar auch schon einen Unterschied, aber in diesem Unterschied, als einem unmittelbar aufgehobenen, die Identität des absoluten Geistes mit sich selbst zeigen.

In dieser ersten, dem gnostischen Pleroma, dem Reiche des Vaters, wie auch Hegel diese Sphäre nennt, entsprechenden Form, kommt es noch zu keinem wirklichen Unterschied. Anders aber verhält es sich mit der zweiten Form, in welcher die absolute ewige Idee Gottes zur Erhabung der Welt wird, im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder der Differenz ist. Der Unterschied, der in der ersten reinen Form der Idee, im Elemente des Denkens, nur Schein ist, kommt nun zu seinem Rechte, und was zuerst nur ideell, und als in der Einheit bleibend, ausgesprochen worden ist, ist nun in der Form des Andersseyns gefaßt, mit dem Andersseyn behaftet. Damit tritt

ein Verhältniß ein. Indem der Geist sich zu einem Andern verhält, so ist er nicht der ewige Geist, sondern der endliche Geist, der unversöhnte, fremde. Das ist überhaupt die Schöpfung der Welt. Das Erschaffen, das Andersseyn, spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur, und den endlichen Geist, für den die Natur ist, als die seyende Aeusserlichkeit, das an Gott Verschiedene, in der Bestimmung der Mannigfaltigkeit, die Sphäre des endlichen Geistes. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst außer Gott, von ihm getrennt: die Idee hat sich dirimirt, ist abgefallen von sich selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 177. 204. f. 232.). Auf dieselbe Weise dirimirt sich in den gnostischen Systemen die ideale Welt, die Lichtwelt, das Pleroma, zur geschaffenen realen endlichen Welt, durch den Abfall der Sophia: Achamoth, die ebendarum als die untere Sophia von ihrer Mutter, der obern Sophia, unterschieden wird, weil es in ihr nun mit jenem Unterschied, welcher in den Aeonen des Pleroma nur ein Spiel ist, ein sich selbst aufhebender Schein, zum vollen Ernste wird. Wir mögen sie nach ihrem Begriff im Ganzen als das außerhalb des Pleroma befindliche, von ihm abgefallene und getrennte Wesen, oder nach der Reihe ihrer wechselvollen Zustände betrachten, so erscheint sie recht eigentlich als der mit dem Andersseyn behaftete Geist, und dieses Andersseyn spaltet sich auch hier unmittelbar in seine zwei Seiten, die äussere Natur, die in dem valentinianischen System unverkennbar als der zur Aeusserlichkeit objectivirte Geist sich darstellt, und den endlichen Geist, d. h. das Psychische, das seinem wahren Begriff nach der endliche Geist ist. Der Demiurg, das Princip des Psychischen, ist mit den Menschen, welche, soweit sie von ihm geschaffen sind, auch nur psychischer Natur sind, nichts anders, als der endliche Geist, da er von nichts anderem weiß, als von der äussern Natur, in deren Sphäre

er sich bewegt, und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht. In dem pseudoclementinischen System ist uns dasselbe Moment, das diese zweite Form des Hegelschen Systems bezeichnet, theils durch das Herausversetzen der Materie aus Gott, wodurch die Monas zur Dyas wird, und der Gegensatz, die Kette der Enzygien, sich zu entwickeln beginnt, theils in dem plötzlichen Umschlagen der Enzygien, wodurch das Schlechte das Erste wird, gegeben, in dem marcionitischen System aber wird dieser ganze Proceß so sehr als ein jenseits des Bewußtseyns vor sich gehender betrachtet, daß das System selbst keine Kenntniß davon nimmt, sondern den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren schlechthin setzt.

Ist die zweite Form, sofern in ihr der absolute Geist als das Andersseyn erscheint, die sich selbst setzende Negation, so ist die dritte Form die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. Es gehört zum Wesen des Geistes, das Fremde, das Besondere, von ihm getrennt Gesezte, in sich zurückzunehmen, mit sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen, aus der Erscheinung zu sich selbst zurückzukehren. Diese Rückkehr des Geistes in sich geschieht aber nur dadurch, daß der Geist, indem er sich nur dazu verendlicht, um durch diese Verendlichung zum Wissen seiner selbst zu werden, das endliche Bewußtseyn als ein endliches aufzuheben, von sich als dem absoluten Geiste weiß, von seiner Identität mit Gott, als einer durch die Negation der Endlichkeit vermittelten. Wie Gott die Bewegung zum Endlichen ist, so kehrt er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. In den gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunct dadurch gegeben, daß er Mensch nicht bloß als psychisches, sondern auch als pneumatisches Wesen betrachtet wird. Denn der Unterschied

des Psychischen und Pneumatischen besteht darin, daß das Pneumatische sich seiner Identität mit dem absoluten Geist bewußt ist, und in diesem Bewußtseyn das natürliche endliche Bewußtseyn in sich zu überwinden und aufzuheben strebt. Auch hier kehrt demnach Gott in dem Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurück. Was Hegel von dem Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur sagt, daß es kein festes sey, der endliche Geist dieses Verhältniß zur Natur aufheben, den Proceß an ihm selbst durchmachen, oder manifestiren müsse, daß er göttlichen Geistes ist (Phil. der Rel. Th. II. S. 232.), gilt in demselben Sinne von der Natur und Bestimmung der Pneumatischen der gnostischen Systeme, und wenn der endliche, im Widerspruch mit sich selbst begriffene, Geist sich nur dadurch vom Nichtigen befreien, und zu sich selbst, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, erheben kann, daß er in seinen Grund zurückgeht, so ist dieses Zurückgehen in den Grund in den gnostischen Systemen klar darin ausgesprochen, daß in demselben Verhältniß, in welchem das Pneumatische, der von der Sophia auf verborgene Weise mitgetheilte Lichtsamen, von seiner Gebundenheit sich befreit, und sich zur Selbstständigkeit erhebt, das Psychische als das Unwahre erscheint, das zuletzt in seiner Nichtigkeit und Negativität völlig verschwindet, oder seine Wahrheit nur im Pneumatischen hat. Die Erhebung des Geistes zu sich ist das Hervorgehen der Religion, und je mehr die Religion von der Vernunft, dem denkenden Bewußtseyn, in sich aufgenommen wird, desto gewisser ist sich der Geist seiner Versöhnung, seiner Freiheit, seiner Rückkehr zum absoluten Geist. Darum sind auch die Pneumatischen diejenigen, die durch die Gnosis, das religiöse Wissen, der Idee des Absoluten, der absoluten Religion, sich bewußt sind, und die Gemeinde der Auserwählten bilden, die die Sophia ihrem himmlischen Bräutigam zuführt, zur Vereinigung mit dem Pleroma, dem Reich

er sich bewegt, und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht. In dem pseudoclementinischen System ist uns dasselbe Moment, das diese zweite Form des Hegelschen Systems bezeichnet, theils durch das Herausversetzen der Materie aus Gott, wodurch die Monas zur Dyas wird, und der Gegensatz, die Kette der Enzygien, sich zu entwickeln beginnt, theils in dem plötzlichen Umschlagen der Enzygien, wodurch das Schlechte das Erste wird, gegeben, in dem marcionitischen System aber wird dieser ganze Proceß so sehr als ein jenseits des Bewußtseyns vor sich gehender betrachtet, daß das System selbst keine Kenntniß davon nimmt, sondern den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren schlechthin setzt.

Ist die zweite Form, sofern in ihr der absolute Geist als das Andersseyn erscheint, die sich selbst setzende Negation, so ist die dritte Form die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. Es gehört zum Wesen des Geistes, das Fremde, das Besondere, von ihm getrennt Gesezte, in sich zurückzunehmen, mit sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen, aus der Erscheinung zu sich selbst zurückzukehren. Diese Rückkehr des Geistes in sich geschieht aber nur dadurch, daß der Geist, indem er sich nur dazu verendlicht, um durch diese Verendlichung zum Wissen seiner selbst zu werden, das endliche Bewußtseyn als ein endliches aufzuheben, von sich als dem absoluten Geiste weiß, von seiner Identität mit Gott, als einer durch die Negation der Endlichkeit vermittelten. Wie Gott die Bewegung zum Endlichen ist, so kehrt er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. In den gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunct dadurch gegeben, daß der Mensch nicht bloß als psychisches, sondern auch als pneumatisches Wesen betrachtet wird. Denn der Unterschied

menten als Begriff an sich, als bestimmter Begriff, als der aus der Bestimmtheit zu sich kommende, aus Beschränktheit sich wiederherstellende Begriff selbst existirt (Phil. der Rel. I. S. 32). Ohne Welt ist daher Gott nicht Gott. Zugleich erhebt aber auch schon hier der große Unterschied zwischen dem rein logisch bestimmten Begriff des Processes, und der schlechthin gesetzten, postulirten, platonisch-gnostischen Idee eines Abfalls Absoluten, wie sie selbst noch in den frühern Darstellungen der Schelling'schen Philosophie (man vgl. besonders Ph. u. Relig. 1804. S. 34. f.) eine sehr wesentliche und eingreifende Bedeutung hat.

Die Frage, die hier unsere Aufmerksamkeit noch besonders auf sich ziehen muß, welche Stellung und Bedeutung die Hegel'sche Religions-Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Christenthum gebe? heißt uns in den Inhalt derselben noch etwas näher eingehen.

Dieselben Momente, in welchen der absolute Geist mit sich selbst vermittelt, bestimmen auch den Begriff dreieinigen Gottes. Gott ist ebendadurch, daß er als absolute Geist ewig sich selbst unterscheidet, und in dieser Unterscheidung ewig mit sich Eins ist, wesentlich der Dasein, und die objective Realität, die auf diese Weise die Idee der Dreieinigkeit in der Hegel'schen Religions-Philosophie erhält, gehört zum Characteristischen derselben. Die drei Formen der göttlichen Selbstoffenbarung sind da 1. das Reich des Vaters, d. h. die Idee an und für sich, Gott in seiner Ewigkeit, vor und außer der Welt, Element des Gedankens, 2. das Reich des Sohns, wo Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunct erhält das, was im ersten das Andere Gottes war, ohne diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern, und die reine Idealität des Daseins.

r Neonen, mit welchem die *ἐκκλησία*, als einer der Neonen, an sich Eins ist. Sie sind die Subjecte, die im Geiste Gottes sind, die Gemeinde, die zunächst zwar in der Welt ist, aber auch sich in den Himmel erhebt (Phil. der Rel. Th. II. S. 179. 258.)<sup>27)</sup>.

Die Verwandtschaft der Hegel'schen Religions-Philosophie mit der alten Gnosis, wie sie hier klar vor Augen liegt, besteht demnach vor allem hauptsächlich darin, daß hier, wie dort, derselbe Proceß ist, durch welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Proceß des sich-unterscheidens, Dirimirens und In-sich-zurückgehens, in den drei Momenten des an sich, für sich und bei sich Seyns, oder den Momenten der substantiellen absoluten Einheit, die die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation ist, des Unterscheidens, und des Zurückgehens des Unterschiedenen zur absoluten Affirmation (Th. I. S. 131.). Auch den gnostischen Systemen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott nur in diesem Proceß ein lebendiger Gott, der absolute Geist, die denkende Vernunft ist, weil das Leben nicht ohne Bewegung, das Denken nicht ohne vermittelnde Thätigkeit ist, oder das wahre Wissen nur der Begriff selbst ist, sofern er sich in den drei Mo-

---

27) Daß Gott auch nach den Gnostikern nur in dieser Rückkehr zu sich Gott ist, hat Tertullian auf eine bemerkenswerthe Weise unmittelbar ausgesprochen in den Worten (De praescr. haer. c. 7.): *Enedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur, unde malum, et quare? et unde homo et quomodo? et quod pro xime Valentinus proposuit; unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate*, d. h. Gott ist nur dadurch Gott, daß er das, was er in der Enthymesis und dem Ectroma (der Achamoth) in seiner Diremption von sich unterschieden hat, in sich zurücknimmt, durch die Negation der Negation sich mit sich selbst vermittelt.

nicht getrennt werden kann, da der Vater eben dadurch, daß er Vater ist, als Vater zeugt und schafft, in dieses Moment eintritt, so wie auf der andern Seite der Sohn als Sohn ebenso die Einheit des Unterschieds, als der Unterschied selbst ist. Deswegen drückt sich Hegel über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist auch so aus: der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist, ist die Einzelheit als solche (Phil. der Rel. Th. II. S. 197.). Der Unterschied fällt somit nur zwischen dem Vater und Sohn, und indem Vater und Sohn Eins sind, ist das Dritte auch das Erste. Sollen demnach die genannten Formen bestimmter unterschieden werden, so ist dabei unstreitig dieß festzuhalten: Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, welcher in der ersten Form nur als innerlich bestimmt wird, so daß der Proceß so nichts ist, als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 199.), wird in der zweiten Form äußerlich, und geht so in seine ganze Weite auseinander. Am bestimmtesten ist dieß in folgender Stelle der Encycl. 3te Außg. S. 577. ausgesprochen: „Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen“ (das in dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, in dieser ewigen Sphäre, nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, und mit diesem Unterschiedenen in ursprünglicher Identität bleibt) „das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohns, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes, als mit ihr in Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher, als das Extrem der in sich seyenden



Negativität, sich zum Wbsen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.“ Demungeachtet muß auch in dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in seiner Selbstständigkeit gesetzte Gegensatz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 183.). Das Göttliche erscheint zwar im Sohne äußerlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesetzte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht bloß für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelheit als solche genannt wird. Die Einzelheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesammtheit der Subjecte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohn. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensatz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensatz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesamtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsatz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensatz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Oberen hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äußerlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äußerste Spitze erreicht der nun selbstständige Gegensatz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deßwegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Satz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, enthält den Mangel, die Eiseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

Negativität, sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.“ Demungeachtet muß auch in dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in seiner Selbstständigkeit gesetzte Gegensatz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 183.). Das Göttliche erscheint zwar im Sohne äußerlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesetzte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht bloß für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelheit als solche genannt wird. Die Einzelheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesamtheit der Subjekte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohne. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensatz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensatz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesamtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsatz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensatz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Oberen hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äußerlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äußerste Spitze erreicht der nun selbstständige Gegensatz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deßwegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernunftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Satz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Versöhnung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, enthält den Mangel, die Eirseitigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns übergehen. Das ist der Begriff des Geistes, und das, womit unmittelbar die Entzweiung gesetzt ist. Weil er Mensch Geist ist, ist er, wenn er nur nach der Natur ist, böse, sein Natürlichseyn ist das Böse. Die absolute Forderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre; wenn er gut ist, soll er mit seinem Willen gut seyn. Er muß es sich daher zum Bewußtseyn bringen, daß er nicht gut, wie er seyn soll, sondern an sich böse, und einen doppelten Gegensatz überwältigen, einerseits den Gegensatz vom Guten, als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist, den Gegensatz gegen Gott, und andererseits den Gegensatz gegen die Welt. Die erste Form des Gegensatzes ist der unendliche Schmerz über sich selbst, die Zerknirschung darüber, daß das Subject, als natürliches, unangemessen ist der unendlichen Forderung des Guten, deren Bewußtseyn im Subject ist, eine Entzweiung in der Einheit des Subjects, die nur der unendliche Schmerz seyn kann. Die zweite Form des Gegensatzes ist der Widerspruch des Ichs mit der Welt, das Unglück, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt, das Leiden der Welt. Diese zwei Momente, in welchen der Gegensatz im Subject, aufs höchste gesteigert ist, enthalten das Bedürfniß der Versöhnung. Das, wodurch es befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Ausöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht die Wahrheit ist, sondern die Einheit durch die Negation des Gegensatzes. Der Gegensatz muß also aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, die Voraussetzung, die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für sich aufhebe. Aus sich kann das Subject dieß nicht hervorbringen, weil sein Seyn nur dann einen Inhalt hat, nicht bloß subjectiv ist, wenn die Voraussetzung für sein Seyn die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche

Einheit, der Geist ist. Das Substanzielle, was dem  
 gen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Vorausse-  
 daß der Gegensatz an sich nicht vorhanden ist, und daß  
 die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen gött-  
 Idee, daß Gott, als lebendiger Geist, dieß ist, sich vor  
 zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen, und in diesen  
 dern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen  
 Identität seiner mit sich selbst zu haben. Hegel drückt  
 auch so aus: der Gegensatz, das Böse, die Natur  
 des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbar-  
 ist die Unangemessenheit, die der Allgemeinheit Gottes  
 ewigen Idee, unangemessene Endlichkeit. Diese Un-  
 messenheit liegt in der Geistigkeit, weil der Geist da  
 unterscheiden ist, aber ebendeshwegen kann sie nicht  
 schwinden, wenn sie entschwände, so entschwände da  
 theil des Geistes, seine Lebendigkeit, er hörte auf,  
 zu seyn. Die weitere Bestimmung aber ist, daß,  
 Unangemessenheit ungeachtet, die Identität beider sey  
 das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die  
 brechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag theil  
 jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung  
 Auch dieß liegt in der göttlichen Idee, denn der Vater  
 ein Anderes, als der Vater, dieß Andersseyn ist Be-  
 denheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist  
 hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: daß  
 daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist  
 die Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag,  
 auch nicht ihm in der menschlichen Natur. Dieses An-  
 seyn ist das ewig sich Setzende und ewig sich Aufhe-  
 und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns  
 Liebe, der Geist. Das Böse ist abstract bestimmt da-  
 dere, Endliche, Negative, und Gott das Gute, Was  
 auf der andern Seite. Aber dieß Andere, Negative  
 hält in sich selbst auch die Affirmation, und das man

Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der andern Seite, so wie Gott nicht nur als der Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Anderssetzen, seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Nur unter der Voraussetzung also, daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Für-sich-seyn das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung erlangen. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplatz für den endlichen Geist, in ihr, wie im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung, an ihr erhebt sich der Mensch zu Gott.

Hier ist daher auch der Ort, wo wir in der Hegel'schen Religions-Philosophie die Religions-Geschichte als integrierenden Theil in den Zusammenhang des Systems eingreifen sehen. An der Natur erhebt sich der Mensch zu Gott, oder der endliche Geist zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Wie es zum Wesen des Geistes gehört, sich zu unterscheiden, und in diesem sich Unterscheiden mit sich Eins zu seyn, so kann auch der Begriff der Religion sich nur in dem Proceß des sich producirenden Geistes realisiren. Der Begriff theilt sich in seine Momente, die Unterschiede, die Bestimmungen, die er in sich selbst enthält, und durch die

er sich mit sich selbst vermittelt. Die historischen Religionen, in welchen die Religion als endliche existirt, sind nur Momente des Begriffs, und ebendamt entsprechen sie dem Begriff nicht, er ist nicht wirklich in ihnen. Das Höchste, was erreicht wird, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranken aufgehoben, und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist, die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, die absolute Religion. Das Endliche ist dann durch die Arbeit des Geistes abgethan, es ist das Nichtige, und diese Nichtigkeit ist dem Bewußtseyn des Geistes, des freien und ebendamt unendlichen Geistes, offenbar geworden<sup>28)</sup>. Daher die drei Theile der Hegel'schen Religions-Philosophie: 1. der Begriff der Religion. 2. die bestimmte Religion, 3. die absolute Religion. Die bestimmte Religion theilt sich in zwei Hauptformen, die Naturreligion und die Religion der geistigen

---

28) Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen, und diese muß überwunden werden. Phil. der Rel. Th. I. S. 184. In demselben noch allgemeineren Sinne spricht Hegel in der Phänomenologie des Geistes Vor. S. 24. von der Geduld, die der Weltgeist gehabt hat, die Formen seiner Entwicklung in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen, und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er den ganzen Gehalt seiner, dessen er fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen kann. Hiemit vergleiche man die überraschend ähnliche Stelle der Elementinen Rom. III, 20. nach welcher der Geist Adams oder Christi, d. h. der göttliche Menschengeist, ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφᾶς ἀλάστων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τεχὰν, διὰ τοὺς καμάτους Θεοῦ, ἐλπίει χρισθεὶς, εἰς αὐτὸ ἔξει τὴν ἀνάπανσιν.



**Individualität.** Die Naturreligion ist die unmittelbare Religion, die Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß die objective Seite, Gott, gesetzt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur, und insofern ist sie die Religion der Unfreiheit. Die vielfachen Gestalten der Naturreligion lassen sich im Wesentlichen auf drei reduciren: 1. Die Religion der Zauberei, die als die Religion der zauberischen Macht und die Religion des In-sich-seyns unterschieden wird. 2. Die Religion der Phantasie (die indische Religion). 3. Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe, und zwar a. die Religion des Guten, oder die Lichtreligion (die persische Religion), und b. die Religion des Räthsels (die ägyptische Religion). Die zweite Hauptform ist die Religion der geistigen Individualität. Auf dieser Stufe fängt das geistige Für-sich-seyn des Subjects an, der Gedanke ist das Herrschende und Bestimmende. Die Natürlichkeit wird nur Naturleben, Leiblichkeit für das Subject, oder ist doch das vom Subject schlechthin Determinirte. Auf dieser Stufe kommen wieder drei Formen vor: 1. Indem das geistige Für-sich-seyn sich heraushebt, ist es die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit, der geistig Eine, in sich gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche als ein Unwesentliches gesetzt ist, die Religion der Erhabenheit, die jüdische Religion. 2. Das Natürliche und Geistige sind so vereinigt, daß das Geistige das Bestimmende ist, in der Einheit mit dem Leiblichen, seinem Organ, dem Ausdruck, in welchem es sich darstellt; die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, die Religion der Schönheit, die griechische Religion. 3. Die Religion, worin der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur, oder auch die Götter der schönen Religion dienen, und der einzelne Geist in den Göttern nur

heit, aus dem heiligen Geist. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch; wie Sokrates, die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey, denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit dessen, was Gott an und für sich ist, Gott aber ist an und für sich dieser Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Element der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf, und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey. Der Tod Christi ist daher der Prüfstein, an welchem der Glaube sich bewährt. Der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben, auf die Auffassung dieses Todes kommt es nun an, und der Sinn, welchen er hat, ist, daß Christus der Gottmensch gewesen. Der Tod für sich aber ist der höchste Beweis der absoluten Endlichkeit, die Negation ist selbst in Gott, Gott aber erhält sich in diesem Proceß. Dieser Proceß ist der Tod des Todes, die Negation der Negation, Gott steht wieder auf, er tödtet den Tod, indem er aus ihm hervorgeht, womit die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung, als ein Fremdes gesetzt ist an dem, der schlechthin Gott ist. Es zeigt sich, daß die Endlichkeit von Anderem angenommen ist, von den Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüberstehen, ihre Endlichkeit, die in ihrer äußersten Spitze, in ihrem Für-sich-seyn gegen Gott das Böse ist, hat Christus angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. In dem Tode Christi ist daher für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung,

das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so versöhnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen dieses Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit beginnt die Entstehung der Gemeinde, es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat: das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so daß die Natur Gottes sich darin aufschließt. Der Tod ist der Uebergang zur ursprünglichen Herrlichkeit, es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt. In dieser ganzen Geschichte kommt daher den Menschen zum Bewußtseyn, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch unmittelbarer präsens der Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist, dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das an sich Seyende zu sich zurückkommt, und so erst der Geist ist. Hieraus bildet sich das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist, und die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist: die sinnliche Gewißheit geht über in das geistige Bewußtseyn.

Eben dieß ist der Zusammenhang der zweiten Form mit der dritten, in welcher die Idee im Element der Gemeinde, oder im Reiche des Geistes ist. Der Uebergang von der sinnlichen Form in ein geistiges Element geschieht in der Gemeinde. Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, gegenüber dem Subject, dem Menschen, an welchem, was durch den

Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt. Der Begriff der Gemeinde realisirt sich in der Kirche, als der realen bestehenden Gemeinde, in welcher die Wahrheit zur Lehre der Kirche wird, und die höchste Aufgabe ist, die Subjecte zur Wahrheit zu bringen. Im Sacrament der Taufe spricht die Kirche aus, daß der Mensch in einer Gemeinschaft geboren ist, in welcher Gott an sich versöhnt ist, und im Sacrament des Abendmahls wird dem Menschen das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott auf sinnlich anschauliche Weise gegeben. In der realen bestehenden Gemeinde soll sich aber das Geistige auch zur allgemeinen Wirklichkeit realisiren. Dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde. Die geistige Religion ist zunächst im Innern der Gemeinde, im Geist. Dieses Innere als nicht in sich entwickelt, ist Gefühl, Empfindung, aber die Gemeinde hat auch eine weltliche Existenz, und damit tritt die Trennung und Unterschiedenheit auf, die göttliche objective Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber. Der Inhalt aber soll selbst gegenwärtig seyn, das Gefühl, die Empfindung, entwickelt, ausgebreitet. So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Objectivität, als äußerliche unmittelbare Welt, ist das Herz mit seinen Interessen, eine andere Objectivität ist die der Reflexion, des abstracten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objectivität ist die des Begriffs. In der Religion an sich ist das Herz versöhnt, aber es ist nun darum zu thun, daß die Versöhnung real sey, in der Weltlichkeit selbst vorgehe. Was nun jene erste äußerliche Objectivität betrifft, so ist die erste Form der Versöhnung die unmittelbare, in welcher das Geistige der Weltlichkeit entsagt, sich in ein negatives Verhältniß zur Welt gibt, die Gemeinde das Versöhntseyn mit Gott abstract von der Weltlichkeit (in

muselmännischer Abstraction) in sich erhält; die zweite Form ~~ist~~ eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, eine geistlose ~~Weltlichkeit~~ tritt an der Kirche als das herrschende Prinzip hervor. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit. Das Zweite ist, daß sich nun auch die ideale Seite für sich heraushebt, in der Objectivität der Reflexion. Im Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich das Innere als bei sich sehend, und dieses Wissen ist das Denken, aber ganz allgemein, die Freiheit der Vernunft, die sich gegen die bloße geistliche Aeußerlichkeit wendet, die Knechtschaft. Dieses abstracte Denken, wenn es zuerst auftritt, greift mit seinem Princip der Identität den concreten Inhalt der Kirche an. Ist alles Concrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß in dem Satze aus: man kann Gott nicht erkennen. Zugleich wird auf diesem Standpunct der Subjectivität gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Die Objectivität Gottes ist negirt, und mit ihr verschwinden alle andere objective Bestimmungen: Gott ist der absolut Eine, wie in der muselmanischen Religion. Der Gegensatz ist, daß in Christus die Geistigkeit concret entwickelt ist, und als Dreieinigkeit, d. h. als Geist gewußt. Es sind so zwei Extremes in der Fortbildung der Gemeinde: das eine ist die Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Religion der Freiheit, das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt. Das dritte ist, daß die Subjectivität aus sich entwickelt den Inhalt, aber mit Nothwendigkeit, der Standpunct der Philosophie. Der Inhalt flüchtet sich in den Begriff, und erhält durch das Denken, das selbst wesentlich concret ist, nicht bloß ein Abstrahiren und Bestimmen, nach dem Gesez der Identität, seine Rechtfertigung. Der Begriff producirt die Wahr-

heit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres anerkannt. Dieser objective Standpunct ist damit die Rechtfertigung der Religion. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie ist Theologie, sofern sie die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur darstellt, daß die Natur, das Andereseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Es ist hier nicht der Ort, eine umfassende Würdigung der Hegel'schen Religions-Philosophie, die ja überdieß von dem System im Ganzen nicht getrennt werden kann, zu geben. Es genügt für unsern Zweck, diejenigen allgemeinen Gesichtspuncte kurz anzudeuten, die mit dem bisherigen Gange unserer Untersuchung im nächsten Zusammenhang stehen.

Was zuerst den Character dieser Religions-Philosophie im Ganzen betrifft, so läßt ihre, in den Hauptzügen nachgewiesene, Verwandtschaft mit der alten Gnosis voraus schon erwarten, daß dieselben Einwendungen, die sich gegen diese erhoben haben, wenn auch in anderer Form, im Allgemeinen uns auch hier wieder begegnen werden. Die große Streitfrage, um welche es sich hier vor allem andern handelt, ist die allgemeine Voraussetzung, von welcher diese Religions-Philosophie ausgeht, daß Gott ohne eine innere, zu seinem Wesen an sich gehörige, Bewegung als Geist, als denkende Thätigkeit, als lebendiger concreter Gott nicht gedacht werden könne, oder die Idee des Processes, durch welchen Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, sich selbst offenbar wird. Dieser dialectische Proceß der Idee, behaupten die Gegner, diese ewige Selbstentzweiung und ebenso ewige Aufhebung dieser

**Selbstentzweiung**, dieser unendliche Proceß der Welt- und Menschwerdung Gottes hebe die Idee Gottes selbst auf. Denn gleichwie der Begriff des Grundes die weitere Bestimmung einschließe, nur in seiner Folge sich zu manifestiren und wirklich zu seyn, so liege es im Begriffe dieses Gottes, sich zu offenbaren, wenn man dieß überhaupt noch Offenbarung nennen möge. Sey es die Natur Gottes, die sich offenbaren müsse, und darin ihre nothwendige Bestimmung habe, so werde Gott einem Fatum unterworfen, und in dem nothwendigen dialectischen Proceß, in welchen alles hineingerissen werde, werde alles mechanisch. Es widerstreite der Idee Gottes, daß Gott nur durch die Bewegung, wodurch er sich zum Endlichen entschieße, sich in Natur und Geist offenbare, und endlich durch das Ich in sich zurückkehre, lebendiger Gott, absoluter Geist sey, oder daß Gott nur Geist, wahrer Gott für den Geist sey. Abgesehen davon, daß Gott hier ganz wie ein Mensch gedacht werde, der von einem Zustande der Rohheit und Unvollkommenheit anfangend, erst durch ein Leben in der Zeit, erst nach vielen wechselnden Bestimmungen und Metamorphosen, mit Hülfe anderer, nemlich des endlichen Geistes, zu der höhern Stufe des Bewußtseyns gelange, und seine Bestimmung erfülle, so werde damit auch der Gedanke eines persönlichen Gottes, als Schöpfers, so wie einer sittlichen Weltregierung abgeschnitten und unmöglich gemacht. Sey Gott nur Geist für den Geist, und nur lebendiger Gott in seiner nothwendigen Manifestation, in der Natur und dem endlichen Geist, so sey er vor der Schöpfung weder Geist noch Leben gewesen, und so liege auch der Grund der Schöpfung gar nicht in einem persönlichen Wesen, sondern in einer chaotischen Nacht, einem finstern blind wirkenden Urgrunde, der noch nicht Gott sey, aber mit der Zeit, unter günstigen Umständen Gott werden könne. Sey der wahre Gott, wird ferner gesagt,

nur der aus seiner Entäußerung zu sich selbst zurückkehrende, so werde er niemals der wahre Gott. Das göttliche Bewußtseyn sey ein zerstückeltes, collectives, in verschiedenen Graden von der thierischen Dumpfheit bis zum speculativen Denken zugleich wirksames. Und da diese ganz Schöpfung, diese Entäußerung des göttlichen Wesens zur Natur und dem endlichen Geist, durch den dialectischen Proceß ewig fortbauere, so gelange Gott auch nie zum vollen unendlichen Bewußtseyn seiner selbst, sondern dies würde nur dann der Fall seyn, wenn sich das Bewußtseyn aller zum philosophischen Bewußtseyn verklärte<sup>29)</sup>. Daß eine Gotteslehre, wie die hier beschriebene, eine der Idee Gottes nicht sehr würdige wäre, ist allerdings nicht zu läugnen, aber eine ganz andere Frage ist, ob diese Auffassung der Hegel'schen Lehre die wahre ist. Ist es die Idee des persönlichen Gottes, die der Hegel'schen Gottes-Idee entgegengesetzt wird, so muß zugleich auch gegeben werden, daß in Gott als dem Absoluten nichts willkürlich und zufällig seyn kann, sondern das Freie zugleich auch das Nothwendige, das Nothwendige aber nichts anders als das Vernünftige ist. Was die Vernunft, als die denkende Thätigkeit, den Gesetzen des Denkens gemäß setzt, ist darum, weil es das absolut Nothwendige ist, nicht die Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur die Nothwendigkeit der Vernunft. Diese Nothwendigkeit

---

29) Vgl. J. H. Fichte, Religion und Philosophie in ihrem Verhältniß Heidelb. 1834. S. 5. f. Bachmann, über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie Leipzig. 1833. 288. f. Selbst an den besiedelnden Götterzeugungsproceß und an den Gährungsproceß im chaotischen Gemenge göttlicher Kräfte, wovon der naturphilosophische Dichter Schelling ein Lied gesungen habe, erinnert dieser letztere Kritiker (S. 289.).



Es ist nichts anders, als das Wesen des Geistes selbst, und selbst noch im Schelling'schen Systeme mit so starkem Uebergewicht hervortretende, und den Vorwurf des Fatalesismus nicht ohne Schein begründende Dualismus, kann nur durch ein System völlig beseitigt werden, das die Idee des absoluten Geistes als des Einen höchsten Principis mit aller Macht festhält. An und für sich hebt daher auch jener Proceß, durch welchen erst Gott zum lebendigen Gott wird, sobald nur dieser Proceß als ein, nach den Gesetzen der absoluten Vernunft erfolgender, durch die Natur des Denkens selbst nothwendig bedingter, gedacht wird, die Idee des persönlichen Gottes nicht auf, und wie sollte überhaupt ein solcher Proceß an und für sich der Idee Gottes widersprechen, da die Idee der Dreieinigkeit, wie sie auch genommen werden mag, wofern sie nur nicht zu einer bloß subjectiven, jeden objectiven Inhalts ermangelnden, Abstraction verflüchtigt wird, wesentlich nichts anders ist, als der ewige Proceß der Vermittlung Gottes mit sich selbst? Was daher gegen Hegel mit Grund geltend gemacht werden könnte, wäre nur dieß, daß die Denkformen der menschlichen Vernunft auf das absolute Wesen Gottes übertragen werden. Will man aber diese mit der Idee der absoluten Vernunft unmittelbar gegebene Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft, des göttlichen und menschlichen Geistes, nicht zugeben, so fällt ebend damit jeder concrete Begriff Gottes hinweg, und man kommt von dem Hegel'schen Standpunct der Objectivität wieder auf jenen Standpunct der Subjectivität zurück, auf welchem Gott eine bloße Abstraction ist. Eben dieser Standpunct der Objectivität bringt es von selbst mit sich, daß das endliche Bewußtseyn nur als ein Moment des, zum Endlichen sich bestimmenden, absoluten Geistes selbst betrachtet werden kann, falsch aber ist die von den Gegnern hieraus gezogene Consequenz, daß Gott nur im endlichen Bewußtseyn des Men-

sehen zum Bewußtseyn seiner selbst komme, da es doch immer nur das, als endliches, aufgehobene Bewußtseyn ist, in welchem der Mensch von Gott weiß, oder Gott sich im Menschen weiß, oder das Selbstbewußtseyn Gottes, als concretes Bewußtseyn, ein gottmenschliches Bewußtseyn ist. Soll aber hieraus die weitere Folgerung gezogen werden, daß das Selbstbewußtseyn Gottes, eben darum, weil es ein gottmenschliches ist, nur ein successiv sich entwickelndes sey, oder was damit gleichbedeutend seyn soll, der aus seiner Entäußerung in der Natur und dem endlichen Geist durch Aufhebung des Endlichen in der Religion und Philosophie zu sich zurückkehrende Gott niemals der wahre Gott sey, so ist dieß zwar das dem System eigene Ineinanderseyn des Unendlichen und Endlichen, aber es begegnet uns auch hier wieder dieselbe einseitige, nur das Moment der Endlichkeit festhaltende, Betrachtungsweise. Der in die Endlichkeit herausgetretene, in jeder endlichen Form im Widerspruch mit sich selbst befindliche, und durch den steten Fortschritt seines Processes diese Negativität überwindende, und in sich zurückkehrende Geist ist zugleich der ewig mit sich selbst identische. Jedes Fürsich-seyn des Geistes hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung das Ansich-seyn des Geistes, und wie auf der einen Seite von Gott gesagt wird, daß Gott ohne die Welt nicht Gott ist, so wird auf der andern Seite von der Welt gesagt, das Seyn der Welt sey, einen Augenblick des Seyns zu haben (Ph. der Rel. Th. II. S. 207.). Dieses Ineinanderseyn von Gott und Welt, von Geist und Natur, des Unendlichen und Endlichen, ist allerdings das Characteristische des Hegel'schen Systems. Von dem Standpunkte der Idee des absoluten Geistes aus, können die Natur und der endliche Geist nur als die nothwendigen Momente des, in dem dialectischen Proceß der Idee sich mit sich selbst vermittelnden, und in dieser Vermittlung

mit sich selbst identischen, Geistes begriffen werde. Wie es daher zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, oder als Geist für den Geist zu seyn, so ist es nur der endliche Geist, in welchem der absolute Geist sich zum selbstbewußten Geist bestimmt. Es liegt in der Natur des Bewußtseyns, daß es nur auf der Grenzscheide des Unendlichen und Endlichen in den Unterschied des Subjects und Objects, des Wissenden und Gewußten, des Erkennens und Seyns, sich theilen kann, ohne welchen es überhaupt kein Bewußtseyn gibt. Vom göttlichen Bewußtseyn haben wir daher entweder schlechthin keinen Begriff, oder nur einen solchen, in welchem auch die Bestimmung des Endlichen mitgesetzt ist. Dem Begriff Gottes an sich aber wird dadurch nichts entzogen. Sagt man, wie so oft gesagt wird, nur ein lebendiger, persönlicher, von der Welt verschiedener Gott könne lieben und geliebt werden, daher sey jede Lehre, welche die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebe, in einem unversöhnlichen Widerstreit mit dem Christenthum befangen, so kommt alles darauf an, daß pathologische und speculative Interesse, und, was damit zusammenhängt, die populäre und wissenschaftliche Form der Darstellung der Idee Gottes, wohl zu unterscheiden. Bei dem großen Gewicht, das man so oft auf die Persönlichkeit Gottes legt, mischt sich gar zu leicht das Interesse des Anthropopathismus und Anthropomorphismus ein. Gott aber ist die ewige Liebe, wie auch die Persönlichkeit Gottes bestimmt werde. Ist Gott der absolute Geist, die absolute Vernunft, so wäre die Liebe keine absolute Eigenschaft, wenn Gott nicht als der absolute Geist und die absolute Vernunft auch die absolute Liebe, die absolute Güte und Weisheit wäre. Fürchtet man daher, mit dem gewöhnlichen Begriff der Persönlichkeit Gottes falle auch die Liebe Gottes hinweg,

so liegt dabei immer die Voraussetzung zu Grunde, Gott sey nicht als Geist gedacht. Ist aber Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der Persönliche, oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes, als des Absoluten, durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll, wofern nicht der persönliche Gott der gottmenschliche, der in Christus sich offenbarende, ist. Was aber das Bewußtseyn Gottes als solches betrifft, so kann zwar das gottmenschliche Bewußtseyn nur ein successiv sich entwickelndes seyn, mit welchem Rechte wird aber das sich entwickelnde Gottesbewußtseyn nur auf die Sphäre der Geschichte der Menschheit beschränkt, mit welchem Rechte — da doch weder Gott ohne die Welt, noch die Welt ohne Gott ist — angenommen, daß der uns bekannten Weltentwicklung nicht andere Weltentwicklungen in unendlicher Folge vorangingen, oder wie kann hier überhaupt irgend eine Classe von Wesen, in welchen der absolute Geist als endlicher Geist sich manifestirt, ausgeschlossen seyn? Was ist demnach jener so hart angeklagte, und so vielfach mißdeutete Satz, daß Gott, als Geist, nur für den Geist sey, anders, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschauet, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sey? Dieß allein ist der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dieß den logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nennen, so kommt es wenigstens auf den bloßen Namen nicht an, sondern nur darauf, darzuthun, daß es eine andere befriedigendere Ausgleichung des, hier mit gleichem Rechte sich geltend machenden, speculativen, und christlich-religiösen Interesses gebe<sup>30)</sup>.

30) Auf ähnliche Weise setzte in der alten Kirche Origenes das

Ein anderer Hauptpunct, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, betrifft das Verhältniß, in wel-

Bewußtseyn Gottes in die Immanenz Gottes mit der Welt. Es ist ein Hauptsatz in dem System des Origenes, daß das Bewußtseyn, als solches, auch in Gott nur ein endliches seyn kann. De princ. III. 5, 2.: *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* In Matth. Tom. XIII. Opp. Ed De la Rue. Tom. III. p. 569.: *Ἀπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ οἷόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκνῖα τὰ γνωσκόμενα γνώσει* (*fieri non potest, ut, quae natura infinita sunt, cognitione, omnia cognita ex natura sua finiente, comprehendantur*). Die Macht Gottes ist daher durch das Wissen Gottes bedingt. Die Welt ist zwar, da Gott nicht ohne die Welt seyn kann, so ewig als Gott, aber Gott ist immer nur Schöpfer endlicher in unendlicher Reihe entstehender und vergehender Welten. — Als rüstige Bestreiter des dem Hegel'schen System schuldgegebenen Pantheismus sind besonders die beiden katholischen Philosophen A. Günther und J. H. Pabst aufgetreten (jener in der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828., beide zusammen in den gemeinschaftlich herausgegebenen Janusköpfen für Philosophie und Theologie. Wien 1834.). Bereits hat sich aber die neue Creationstheorie, die sich dem sogenannten Pantheismus als abwehrender Damm entgegenstellen wil, nicht ohne Grund den entgegengesetzten Vorwurf gezogen, daß sie auf einem Dualismus beruhe, welcher es sich zur Aufgabe mache, den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem absoluten und dem endlichen Geist, als einen für sich feststehenden in seiner Abstractheit zu fixiren. Man vgl. besonders Rosenkranz's Recension der Vorschule Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1831. Aug. Nr. 35. S. 284. f. 291. f. und die Beurtheilung der Janusköpfe in dem Lit. Anzeiger für christl. Theol. und Wissensch. überhaupt 45..

ches sich diese Religions-Philosophie zum historischen Christenthum setzt. Es darf nicht erst darauf hingewiesen werden

---

1834. Nr. 10. f. S. 93. f. Im Grunde ist es nichts andres, als der der katholischen Kirche eigene, von jeher sich ganz besonders an die Lehre von der Schöpfung haltende Pelagianismus, welcher sich in dieser neuen Creationstheorie geltend macht, da es einmal zum Character dieser Kirche gehört, weder in der Philosophie noch in der Theologie ein reelleres Interesse zu haben, als das des Pelagianismus. Im Gegensatz gegen diese auf einer Ueberschätzung der Selbstständigkeit des Menschlichen und Creatürlichen beruhenden, der Philosophie im gewöhnlichen Sinn angehörenden Ansicht mag es gut seyn, das Hegel'sche System, welchem die Philosophie zugleich Theologie ist, aus dem Gesichtspunct eines vorzugsweise theologischen Systems zu betrachten. In der neuesten Zeit hat sich die Opposition gegen das Hegel'sche System hauptsächlich auf die Lehre von der Unsterblichkeit geworfen, und gewiß muß auch sie ein Prüfstein seyn, an welchem sich die Wahrheit dieses Systems zu bewähren hat. Ob die zur Abschließung des Systems von dieser Seite bestimmte bekannte Abhandlung von Göschel (Berl. Jahrb. für wissenschaft. Kritik 1834. Jan. Erster Art. Nr. 1—3. Zweiter Art. Nr. 17—19.) die große Beruhigung gewährt, die man in ihr zu finden pflegt, ist mir mehr als zweifelhaft. Logisch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Satz: wie der absolute Geist sich ewig individualisirt, so gibt es auch ewig Individuen, ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig forteristiren, was allein das Moment der Eache im Sinne jener Abhandlung seyn kann, dafür vermiße ich die logische Consequenz. Auf der andern Seite kommt aber auch J. H. Fichte (die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer Elberfeld 1834) keinen Schritt weiter. So breit die Basis ist, die diese Untersuchung auf Monaden, Uranlagen und anderem, was damit zusammenhängt, zu gewinnen sucht, so weiß sie doch auf dem Hauptpunct, auf welchen es allein ankommt, nur die Wen-

n, wie innig sich diese Religions-Philosophie an das Christenthum anschließt, wie angelegentlich sie den ganzen

---

nung zu nehmen, daß der wahrhafte Lebensstoff des Geistes der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt sey, in welche der Mensch mit allen untergeordneten Kräften seiner Selbst sich einleben müsse, um Ewiges in sich in diesem Sinne auszuleben (S. 169. f.). Bei dieser Wendung der Sache ist klar, daß man den Begriff der Unsterblichkeit als einen der Persönlichkeit des Menschen an sich zukommenden aufgibt. Führt also die Philosophie überhaupt nicht weiter, so ist auch der Hegel'schen Philosophie nicht zum besondern Vorwurf zu machen, daß sie für die Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne keinen evidenten Beweis zu führen weiß. Wie wenig gibt doch selbst der Schleiermacher'sche Lehrsatz (§. 158. Th. II. S. 514), daß in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey, eine befriedigende Gewährleistung! Wird zugleich erklärt (a. a. O. S. 517.), daß ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewußtseyn an sich nicht behauptet werden könne, so fällt vielmehr eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewußtseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher selbst nichts andres, als der Glaube, daß das durch Christus zu einem Seyn Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewußtseyn immer das Bewußtseyn der Menschheit bleiben werde, was ganz das-

Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach, nichts anders seyn will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch-gegebenen Christenthums. Das Christenthum ist ihr der welthistorische Wendepunkt, in welchem der in der Entwicklung seiner selbst begriffene Geist sich zuerst zum klaren Bewußtseyn seines absoluten Wesens erhob, und den entschiedenen Anfang machte, aus seiner Entäußerung zu sich selbst zurückzukehren. Sie trifft also hierin, in der Auffassung der historischen Bedeutung des Christenthums, mit der alten Gnosis ganz zusammen, aber ebendarum ist auch das Verhältniß, in welches sie sich als Religions-Philosophie zum historischen Christenthum setzt, im Ganzen dasselbe. Wie ihre Lehre von Gott nichts anders ist, als die rein wissenschaftliche Auffassung und Durchführung der Idee des absoluten Geistes, so ist auch ihre Christologie von der Christologie der alten Gnosis im Wesentlichen nur der Form nach verschieden. Jene Elemente und Richtungen, die schon in der alten Gnosis lagen, aber in ihr sich noch nicht zu einer reinen Form hindurcharbeiten konnten, sind nun zu ihrem wahren Begriff erhoben worden. Es ist daher mit Einem Worte die:

---

selbe ist mit dem Hegelschen Satz, daß das Bewußtseyn Gottes immer ein gottmenschliches ist, und darum auch die Gemeinde der im Geiste Gottes sehenden Subjecte eine ewig fortschreitende. So wenig aber die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermag, so wenig tritt sie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, wosfern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruht, feindlich entgegen, und nur in dem Falle, wenn man in jenem Unvermögen einen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts finden will, muß sie darauf beharren, daß die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem Interesse der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werden kann.



selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Guosß als das nothwendige Resultat ihrer speculativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions-Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt. Zwar scheint gerade die Lehre von der Person Christi den sichtbarsten Beweis davon zu geben, wie ernstlich gemeint das Streben dieser Religions-Philosophie ist, den vollen Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufzunehmen, und von seiner tiefen Bedeutung nichts verloren gehen zu lassen. Es ist hier nicht bloß von einem in zweifelhafter Ferne schwebenden Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht bloß von einer nur das Menschliche zum Göttlichen steigernden Urbildlichkeit, oder einem zum Seyn Gottes gewordenen Gottesbewußtseyn, die Rede, sondern daß Christus der Gottmensch sey, Gott Mensch geworden, im Fleische erschienen, die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen in gegenständlicher Weise in einem bestimmten einzelnen Subject geoffenbart worden, wird hier mit dem vollen Gewicht der kirchlichen Ausdrücke behauptet, und je realer und objectiver dieser Religions-Philosophie die Gottes-Idee ist, desto weniger scheint auch die volle Realität ihres Gottmenschen in Zweifel gezogen werden zu dürfen. Allein es kommt, wie sich von selbst versteht, alles darauf an, in welchem Sinne ihr Christus der Gottmensch ist. Betrachten wir ihre Lehre von Christus näher, so lassen sich drei Momente unterscheiden. Die rein äußerliche, bloß geschichtliche Betrachtung sieht in Christus nur einen gewöhnlichen Menschen, einen Märtyrer der Wahrheit, wie Sokrates. Auf dieses erste Moment, in welchem die Person Christi noch Gegenstand des Unglaubens ist, folgt als das zweite Moment der Glaube, welchem nun Christus nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern als Gottmensch erscheint, als derjenige, in welchem die

göttliche Natur geoffenbart ist, das Göttliche angeschaut wird. Fragen wir, wodurch das erste Moment mit dem zweiten, der Uebergang vom Unglauben zum Glauben vermittelt werde, so werden wir daran erinnert, daß die Entstehung des Glaubens die Ausgießung des Geistes sey, welche ebendarin bestund, daß das Unmittelbare zu geistiger Bestimmung verwandelt, das Sinnliche geistig aufgefaßt, mit dem Menschen Jesus als einer menschlichen sinnlichen Erscheinung das Bewußtseyn eines geistigen Inhalts verbunden wurde. Daher ist es der Tod Jesu, an welchem sich dieser Uebergang ins Religiöse macht, denn Gottmensch ist Christus nur dadurch, daß er den Tod überwunden, den Tod getödtet, die Negation negirt, und dadurch das Endliche, das Böse, als etwas ihm Fremdes vernichtet, und so die Welt mit Gott versöhnt hat. Auf die Auffassung dieses Todes kommt es vor allem an, er ist der Prüfstein, an welchem sich der Glaube bewähren muß, daher konnte der Geist nicht eher kommen, als nach dem Christus dem Fleische entrückt war, seine sinnliche unmittelbare Gegenwart aufgehört hatte. Christus ist mit Einem Worte Gottmensch nur durch die Vermittlung des Glaubens. Was aber hinter dem Glauben liegt, als die historisch gegebene, objective Realität, unter deren Voraussetzung die bloß äussere, geschichtliche Betrachtung zum Glauben werden konnte, bleibt in ein Geheimniß gehüllt, in welches wir nicht eindringen sollen, denn die Frage ist nicht, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern nur darauf kommt es an, daß er dem Glauben der Gottmensch wurde. Der Glaube ist einmal entstanden, und das Object des Glaubens kann nur der Gottmensch seyn. Von selbst aber dringt sich hier nothwendig die Folgerung auf, wenn das Wesen des Glaubens ebendarin besteht, daß die Geschichte geistige Auffassung gewinnt, die unmittelbare, menschlich-

änliche Erscheinung in geistigen Inhalt verwandelt, das Verhältniß zum bloßen Menschen in ein vom Geist aus verändertes so umgewandelt wird, daß die Natur Gottes darin sich aufschließt, wenn die sinnliche Geschichte nur der Ausgangspunct für den Glauben ist, so daß die mit der Entstehung des Glaubens entstehende Gemeinde der Glaubigen diesen Glaubensinhalt an sich erst hervorbringt, so ist Christus alles, was er als Gottmensch ist, nur in dem Glauben und durch den Glauben, der Gottmensch ist zwar das Object des Glaubens, aber nicht die nothwendige Voraussetzung des Glaubens, was der Glaube zu seiner Voraussetzung hat, ist nicht Christus als Gottmensch, sondern als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung. Das Göttliche und Menschliche liegen noch getrennt auseinander, bis der Glaube als vermittelndes Band hinzukommt, und, nachdem Christus dem Fleische entrückt ist, das Sinnliche zum Geistigen verklärt wird. Wir stehen hier auf demselben Punkte, auf welchem in den gnostischen Systemen auf den natürlichen Menschen Jesus der nur dem geistigen Auge sichtbare höhere Aeon Christus sich herabläßt, und in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre der historische Christus in den urbildlichen übergeht. Als den Wendepunct, in welchem das menschliche Verhältniß Christi ein aufgehobenes wurde, der Uebergang ins Religiöse und Geistige sich machte, fixirt Hegel den Tod Christi, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthue. Dieses Verstehen thut sich aber nur insofern dar, sofern sich überhaupt über die bloß äußere geschichtliche Betrachtung die davon völlig verschiedene geistige religiöse Auffassung stellt (über den gestorbenen Jesus ein den Tod aufhebender Christus). Damit contrastirt zwar die geringe Bedeutung, die von den Gnostikern dem Tode, von Schleiermacher der Auferstehung Christi gegeben wird, diese Differenz hat jedoch ihren Grund

nur darin, daß von den Gnostikern, wie von Schleiermacher, die menschliche Erscheinung Christi zuvor schon als eine gottmenschliche genommen wird, weswegen es sich machenden Ueberganges ins Religiöse nicht mehr bedarf. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aber ist an und für sich dieselbe, nur tritt sie bei Hegel dadurch noch bestimmter hervor, daß sie durch das Moment des Todes auf die angegebene Weise auch äußerlich fixirt wird, was Hegel kritisch dadurch begründet, daß die Geschichte Christi nur von solchen erzählt sey, über die der Geist schon ausgegossen war (Phil. der Rel. Th. II. S. 249.). Wie das zweite Moment den Gegenstand des ersten verwandelt und vergeistigt, so steht auch das dritte Moment zu dem zweiten in einem gleichen Verhältniß, wodurch die schon im zweiten Moment gesetzte Trennung nun erst zu ihrer Vollendung kommt. Mit dem zweiten Moment ist zwar durch die Vermittlung des Glaubens der in dem ersten Moment wenigstens noch nicht zum Bewußtseyn gekommene geistige Inhalt gesetzt, Christus ist nicht mehr bloßer Mensch, sondern Gottmensch, aber dieser geistige Inhalt haftet doch noch an der äußern geschichtlichen Erscheinung, durch welche er beglaubigt wird. Der Glaube muß daher nun erst zum Wissen erhoben, jener geistige Inhalt aus dem Element des Glaubens in das Element des denkenden Bewußtseyns erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie, oder den Begriff, als das an sich seyende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seyende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus, als dem Gottmenschen, ist daher nichts anders, als das Wissen von dieser Wahrheit, das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allges-

Einheit, der Geist nicht als endlicher Geist, eine wahrste Existenz hat, oder das Bewußtseyn der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Was daher in dem ersten Moment eine menschliche, im zweiten Moment eine gottmenschliche Erscheinung ist, ist im dritten Moment die reine Idee, der Geist an sich, und alles, was sich auf die Erscheinung und das Leben Christi bezieht, hat seine Wahrheit nur darin, daß sich in ihm das Wesen und Leben des Geistes selbst darstellt. Was aber der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwerdung Gottes, seine Geburt im Fleische, eine historische Thatsache seyn, auf dem Standpunct des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzelne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen) sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts anders, als die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum. Wie der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten, oder der Uebergang ins Religiöse am Tode sich machte, sofern der Tod Christi das menschliche Verhältniß Christi aufhob, im Tode erst, als der Negation der Negation, Christus als Gottmensch für den Glauben hervortrat, so findet ein gleiches Verhältniß auch zwischen dem zweiten und dritten Moment statt. Für den Glauben ist Christus

nur darin, daß von den Gnostikern, wie von Schleiermacher, die menschliche Erscheinung Christi zuvor schon als eine gottmenschliche genommen wird, weswegen es sich machenden Ueberganges ins Religiöse nicht mehr bedarf. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aber ist an und für sich dieselbe, nur tritt sie bei Hegel dadurch noch bestimmter hervor, daß sie durch das Moment des Todes auf die angegebene Weise auch äußerlich fixirt wird, was Hegel kritisch dadurch begründet, daß die Geschichte Christi nur von solchen erzählt sey, über die der Geist schon ausgegossen war (Phil. der Rel. Th. II. S. 249.). Wie das zweite Moment den Gegenstand des ersten verwandelt und vergeistigt, so steht auch das dritte Moment zu dem zweiten in einem gleichen Verhältniß, wodurch die schon im zweiten Moment gesetzte Trennung nun erst zu ihrer Vollendung kommt. Mit dem zweiten Moment ist zwar durch die Vermittlung des Glaubens der in dem ersten Moment wenigstens noch nicht zum Bewußtseyn gekommene geistige Inhalt gesetzt, Christus ist nicht mehr bloßer Mensch, sondern Gottmensch, aber dieser geistige Inhalt haftet doch noch an der äußern geschichtlichen Erscheinung, durch welche er beglaubigt wird. Der Glaube muß daher nun erst zum Wissen erhoben, jener geistige Inhalt aus dem Element des Glaubens in das Element des denkenden Bewußtseyns erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie, oder den Begriff, als das an sich seyende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seyende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus, als dem Gottmenschen, ist daher nichts anders, als das Wissen von dieser Wahrheit, das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allge-

neinheit, der Geist nicht als endlicher Geist, eine wahrste Existenz hat, oder das Bewußtseyn der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Was daher in dem ersten Moment eine menschliche, im zweiten Moment eine gottmenschliche Erscheinung ist, ist im dritten Moment die reine Idee, der Geist an sich, und alles, was sich auf die Erscheinung und das Leben Christi bezieht, hat seine Wahrheit nur darin, daß sich in ihm das Wesen und Leben des Geistes selbst darstellt. Was aber der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwerdung Gottes, seine Geburt im Fleische, eine historische Thatsache seyn, auf dem Standpunct des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzelne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen) sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts anders, als die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum. Wie der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten, oder der Uebergang ins Religiöse am Tode sich machte, sofern der Tod Christi das menschliche Verhältniß Christi aufhob, im Tode erst, als der Negation der Negation, Christus als Gottmensch für den Glauben hervortrat, so findet ein gleiches Verhältniß auch zwischen dem zweiten und dritten Moment statt. Für den Glauben ist Christus

auch als Gottmensch doch immer noch zugleich eine bestimmte historische und persönliche Erscheinung, ein schlechthin aufgehobenes ist das menschliche Verhältniß Christi erst im speculativen Denken, welchem Christus als der aufgehobene dieser nur der allgemeine Mensch ist, d. h. die Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist. Kann alles menschlich Persönliche der Erscheinung Christi, selbst alles Bildliche und Urbildliche seiner Person, strenger und entschiedener abgestreift werden? Die Idee reißt sich in ihrer geistigen Reinheit von jeder irdischen, sinnlichen Hülle los, und alle Thatfachen der Geschichte, an welchen der Glaube noch hängt, erscheinen nur als der trübe Reflex des ewigen Processes des Geistes<sup>31)</sup>, welcher auf dem höchsten Standpunct der Betrachtung selbst nur ein Spiel des Unterscheidens ist, mit welchem es kein Ernst ist. Steigen wir aber von dieser abstractesten Höhe der Speculation, die selbst jeden Dogmatismus der gnostischen Weltbetrachtung tief unter sich zurückläßt, hinwiederum in jene Sphäre herab, in welcher der Unterschied zu seinem Rechte kommt, und der Geist, durch die innere Negativität der Idee getrieben, die nie ruhende Arbeit der Weltgeschichte vollbringt, welche hohe, wohl zu beachtende Bedeutung, läßt auch so diese Religions Philosophie der historischen Erscheinung Christi! Die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, soll dem Menschen zum Bewußtseyn kommen, in diesem Bewußtseyn allein kehrt der Geist aus seiner Entäußerung und Verendlichkeit zu sich selbst zurück. Dieser große Wendepunct der Weltgeschichte aber liegt allein in der Erscheinung Christi. Nur dadurch, daß ihn der Glaube als den Gottmenschen auf-

---

31) Die Thatfachen der Geschichte Christi erhalten eine bildliche, auf das Wesen des Geistes sich beziehende, Bedeutung, wie bei den Gnostikern. S. oben S. 140.



Ein anderer Hauptpunct, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, betrifft das Verhältniß, in wel-

Bewußtseyn Gottes in die Immanenz Gottes mit der Welt. Es ist ein Hauptsatz in dem System des Origenes, daß das Bewußtseyn, als solches, auch in Gott nur ein endliches seyn kann. De princ. III. 5, 2.: *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* In Matth. Tom. XIII. Opp. Ed. De la Rue. Tom. III. p. 569.: *Ἀπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ ὅλον τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυῖα τὰ γνωσκόμενα γνῶναι* (*fieri non potest, ut, quae natura infinita sunt, cognitione, omnia cognita ex natura sua finiente, comprehendantur*). Die Macht Gottes ist daher durch das Wissen Gottes bedingt. Die Welt ist zwar, da Gott nicht ohne die Welt seyn kann, so ewig als Gott, aber Gott ist immer nur Schöpfer endlicher in unendlicher Reihe entstehender und vergehender Welten. — Als rüstige Bestreiter des dem Hegel'schen System schuldgegebenen Pantheismus sind besonders die beiden katholischen Philosophen A. Günther und J. H. Pabst aufgetreten (jener in der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828., beide zusammen in den gemeinschaftlich herausgegebenen Janustöpfen für Philosophie und Theologie. Wien 1834.). Bereits hat sich aber die neue Creationstheorie, die sich dem sogenannten Pantheismus als abwehrender Damm entgegenstellen will, nicht ohne Grund den entgegengesetzten Vorwurf zugezogen, daß sie auf einem Dualismus beruhe, welcher es sich zur Aufgabe mache, den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem absoluten und dem endlichen Geist, als einen für sich feststehenden in seiner Abstractheit zu fixiren. Man vgl. besonders Rosenkranz's Recension der Vorschule Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1831. Aug. Nr. 35. S. 284. f. 291. f. und die Beurtheilung der Janustöpfe in dem Lit. Anzeiger für christl. Theol. und Wissensch. überhaupt

habe? ob in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, oder in der unwahren Form der Vorstellung? so sieht man sich allerdings bei der unlängbaren Thatsache, daß die Lehren und Aussprüche Christi in den neutestamentlichen Urkunden in einer von dem Standpunct des speculativen Wissens wesentlich verschiedenen Form vor uns liegen, genöthigt, die erstere Annahme zu verneinen, und die letztere zu bejahen, und hiemit auch die Folgerung zuzugeben, daß diese Religions-Philosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle, nur ist auf der andern Seite nicht einzusehen, warum auf diesem Puncte erst die verwundbarste, wahrhaft tödtliche Stelle des Systems sich aufdecken soll. Der Unterschied betrifft ja nur die Form des Wissens, der Inhalt aber bleibt, da nach den Principien dieser Religions-Philosophie, Glaube und speculatives Wissen, oder Religion und Philosophie, zwar der Form nach verschieden, aber dem Inhalt nach identisch seyn sol-

---

13, 9. müsse auf einmal die ganze Philosophie unserer Zeit sich zerstoßen. Welcher, auf dem absoluten Standpunct stehende, Philosoph wird sich denn weigern können, auch in seinem Theile das *γινώσκειν ἐκ μέρους* anzuerkennen? Wäre es nicht also, wie könnte derselbe Apostel, welcher das *γινώσκειν ἐκ μέρους* auch von sich bekennt, zugleich sich rühmen, daß es Gott gefallen habe, *ἀποκαλύψαι τὸν νῦν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* (Gal. 1, 16)? Es ist in der That nicht abzusehen, was durch solche Entgegnungen gewonnen werden soll, und überhaupt durch eine Polemik, welche von Voraussetzungen ausgeht, die der Gegner, wie sich von selbst versteht, nicht zugeben kann, solange ihm nicht die Unhaltbarkeit seines Standpuncts überhaupt dargethan ist. Geht man daher nicht auf diesen Standpunct zurück, so vermag diese so streng richtende Polemik gleichwohl nichts auszurichten.

en, wie innig sich diese Religions-Philosophie an das Christenthum anschließt, wie angelegentlich sie den ganzen

---

ding zu nehmen, daß der wahrhafte Lebensstoff des Geistes der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt sey, in welche der Mensch mit allen untergeordneten Kräften seiner Selbst sich einleben müsse, um Ewiges in sich in diesem Sinne auszuleben (S. 169. f.). Bei dieser Wendung der Sache ist klar, daß man den Begriff der Unsterblichkeit als einen der Persönlichkeit des Menschen an sich zukommenden ausgibt. Führt also die Philosophie überhaupt nicht weiter, so ist auch der Hegel'schen Philosophie nicht zum besondern Vorwurf zu machen, daß sie für die Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne keinen evidenten Beweis zu führen weiß. Wie wenig gibt doch selbst der Schleiermacher'sche Lehrsatz (§. 158. Th. II. S. 514), daß in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey, eine befriedigende Gewährleistung! Wird zugleich erklärt (a. a. O. S. 517.), daß ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewußtseyn an sich nicht behauptet werden könne, so fällt vielmehr eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erbsers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewußtseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher selbst nichts andres, als der Glaube, daß das durch Christus zu einem Seyn Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewußtseyn immer das Bewußtseyn der Menschheit bleiben werde, was ganz das-

Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach, nichts anders seyn will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch-gegebenen Christenthums. Das Christenthum ist ihr der welthistorische Wendepunct, in welchem der in der Entwicklung seiner selbst begriffene Geist sich zuerst zum klaren Bewußtseyn seines absoluten Wesens erhob, und den entschiedenen Anfang machte, aus seiner Entäusserung zu sich selbst zurückzukehren. Sie trifft also hierin, in der Auffassung der historischen Bedeutung des Christenthums, mit der alten Gnosis ganz zusammen, aber ebendarum ist auch das Verhältniß, in welches sie sich als Religions-Philosophie zum historischen Christenthum setzt, im Ganzen dasselbe. Wie ihre Lehre von Gott nichts anders ist, als die rein wissenschaftliche Auffassung und Durchführung der Idee des absoluten Geistes, so ist auch ihre Christologie von der Christologie der alten Gnosis im Wesentlichen nur der Form nach verschieden. Jene Elemente und Richtungen, die schon in der alten Gnosis lagen, aber in ihr sich noch nicht zu einer reinen Form hindurcharbeiten konnten, sind nun zu ihrem wahren Begriff erhoben worden. Es ist daher mit Einem Worte die:

---

selbe ist mit dem Hegelschen Satz, daß das Bewußtseyn Gottes immer ein gottmenschliches ist, und darum auch die Gemeinde der im Geiste Gottes seyenden Subjecte eine ewig fortschreitende. So wenig aber die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermag, so wenig tritt sie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, wofern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruht, feindlich entgegen, und nur in dem Falle, wenn man in jenem Unvermögen einen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts finden will, muß sie darauf beharren, daß die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem Interesse der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werden kann.

selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Quositz als das nothwendige Resultat ihrer speculativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions-Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt. Zwar scheint gerade die Lehre von der Person Christi den sichtbarsten Beweis davon zu geben, wie ernstlich gemeint das Streben dieser Religions-Philosophie ist, den vollen Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufzunehmen, und von seiner tiefen Bedeutung nichts verlossen gehen zu lassen. Es ist hier nicht bloß von einem in weifelhafter Ferne schwebenden Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht bloß von einer nur das Menschliche zum Göttlichen steigenden Urbildlichkeit, oder einem zum Seyn Gottes gewordenen Gottesbewußtseyn, die Rede, sondern daß Christus der Gottmensch sey, Gott Mensch geworden, im Fleische erschienen, die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen auf gegenständlicher Weise in einem bestimmten einzelnen Subject geoffenbart worden, wird hier mit dem vollen Gewicht der kirchlichen Ausdrücke behauptet, und je realer und objectiver dieser Religions-Philosophie die Gottesidee ist, desto weniger scheint auch die volle Realität ihres Gottmenschen in Zweifel gezogen werden zu dürfen. Allein es kommt, wie sich von selbst versteht, alles darauf an, in welchem Sinne ihr Christus der Gottmensch ist. Betrachten wir ihre Lehre von Christus näher, so lassen sich drei Momente unterscheiden. Die rein äußerliche, bloß geschichtliche Betrachtung sieht in Christus nur einen gewöhnlichen Menschen, einen Märtyrer der Wahrheit, wie Sokrates. Auf dieses erste Moment, in welchem die Person Christi noch Gegenstand des Unglaubens ist, folgt als das zweite Moment der Glaube, welchem nun Christus nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern als Gottmensch erscheint, als derjenige, in welchem die

des Verhältniß zum Christenthum zu setzen. Nur in dem valentinianischen System, und in der Gnosis des Clement von Alexandrien, ist auch die positive Seite dieses Verhältnisses mehr anerkannt. In der neuern Religions-Philosophie werden zwar von Schelling und Schleiermacher Heidenthum und Judenthum aus dem gleichen Gesichtspunct als die dem Christenthum vorangehenden Entwicklungsstufen betrachtet, aber nur im Allgemeinen, ohne eine nähere Untersuchung und Bestimmung dieses Verhältnisses. Die Hegel'sche Religions-Philosophie hat gerade in diesem Theile ihrer Aufgabe einen sehr weiten Kreis gezogen, und nicht nur eine sehr umfassende Darstellung der einzelnen Religionsformen gegeben, sondern auch jeder derselben die bestimmte Stelle angewiesen, die ihr, ihrem Character nach, als einem einzelnen Moment des sich entwickelnden Begriffs der Religion, im Zusammenhange des Ganzen zukommt. Welche Stellung dadurch Heidenthum und Judenthum dem Christenthum gegenüber erhalten, geht aus der obigen Darstellung von selbst hervor, was mir aber auch bei dieser Auffassung des Verhältnisses dieser Hauptformen der Religion minder befriedigend zu seyn scheint, ist im Wesentlichen Folgendes:

Was das Heidenthum betrifft, so kann ich es nicht billigen, daß Hegel den Begriff der Naturreligion nicht auf das Heidenthum in seinem ganzen Umfang angewandt hat. Die Bestimmtheit der Naturreligion ist im Allgemeinen, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 202.) sagt, die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objective Seite, Gott, gesetzt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Dieß Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität, dieß sind schon allgemeine Bestimmungen, die auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind. Dieß einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne u. s. w., so

Die unmittelbare natürliche Existenz, wird gewußt als Gott. Warum soll aber der Begriff der Naturreligion nicht auch gelten, wo die Natur im Ganzen es ist, die den Inhalt des religiösen Bewußtseyns bestimmt? Was vom Theil gilt, muß doch auch vom Ganzen gelten, und die Befangenheit des Bewußtseyns im Natürlichen ist immer dieselbe. Nach Hegel gehört eigentlich nur die indische Religion auf die Stufe der Naturreligion, aber selbst auf diese Religion läßt sich jene Begriffsbestimmung nicht anwenden. Tritt irgendwo der Naturpantheismus als Character einer Religion hervor, so ist es doch gerade in der indischen Religion. Wie beschränkt erscheint aber der so bestimmte Begriff, insbesondere in Beziehung auf die griechische Religion, wenn diese schon einer ganz andern Sphäre, der der christlichen Individualität, angehören soll? Die Befangenheit des Geistes durch die Natur, worin das Wesen der Naturreligion besteht, kann auf verschiedene Weise stattfinden, und es ist überhaupt jede Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch die Natur, solange sie für den Geist ein wesentliches Bedürfniß ist, ein Befangen- und Gebundenseyn durch die Natur. Aber auch so ist dieser Begriff noch nicht hinlänglich bestimmt, wenn die Vermittlung durch die Natur nicht zugleich als eine bildliche betrachtet wird. Es ist das Verhältniß des Bildes zur Idee, der bildlichen Form zu einem in ihr reflectirten geistigen Inhalt, wenn in den sichtbaren Erscheinungen der Natur die in ihr walzende göttliche Macht angeschaut wird, und so mannigfaltig das Bild in seinen beiden Hauptformen, dem Symbol und dem Mythos, sich gestaltet, so mannigfaltig ist auch die der Naturreligion eigene Naturvergötterung. Ist die Natur nur ein Moment in dem Proceß des Geistes, so muß der Geist auch durch die Natur hindurchblicken, und dieses Hindurchleuchten des Geistes durch die Hülle der Natur erklärt die Natur zu einem Bilde des göttlichen Geistes,

der die Wahrheit der Natur ist. Es ist ein wesentlicher, durch das Ganze sich hindurchziehender, Mangel der Hegel'schen Darstellung, daß sie nirgends den bildlichen oder symbolisch = mythischen Character der Naturreligion ins Auge faßt. So geschah es, daß gegen die Natur der Erde selbst die griechische Religion von dem Begriffe der Naturreligion ausgeschlossen wurde. Denn was Hegel die geistige Individualität der griechischen Religion nennt, ist nur die mythische Seite derselben. Die mythischen Götterwesen der griechischen Religion sind zwar geistige Individuen, persöuliche Wesen mit einem bestimmten Character, geben wir aber ihrem Ursprung nach, so sehen wir sie in irgend einer Wurzel ihres Daseyns in das Naturleben zurückgehen, es ist irgend eine Naturanschauung, die ihnen zu Grunde liegt, in ihnen zuerst symbolisch aufgefaßt und dann mythisch personificirt wurde. Eine wahre geistige Individualität haben sie demnach nicht, sondern nur eine bildlich-ideelle, es sind nur Personificationen, die sich zuletzt immer wieder in ein Bild, eine bildliche Form, auflösen, obgleich sich allerdings auch schon deutlich genug wahrnehmen läßt, wie ihre Individualität die bildlich mythische Hülle abzustreifen, und sich in die höhere Region der freien Persöulichkeit zu erheben sucht. Die Religion der geistigen Individualität mag man daher immerhin die griechische Religion zum Unterschied von den orientalischen Religionen nennen, aber es ist dieß nur der Unterschied des Symbols und des Mythos, und wir bleiben auch so noch immer in dem weiten Gebiet der Naturreligion. Gehört es zur Aufgabe der neuern Religions-Philosophie, auch das Heidenthum zu seinem, ihm so oft verkümmerten Rechte, kommen zu lassen, so kann es als eine, durch den allgemeinen Gang der religiösen Entwicklung bedingte, eigenthümliche Form der Religion nur dann aufgefaßt werden, wenn die Natur als die Vermittlerin betrachtet wird, die den an der Natur zur



Religion sich erhebenden Geist zwar mit ihrem, aus so vielen unantennlichen Bildern gewobenen, Schleier verhüllt, aber in ihm zugleich auch die Typen des Göttlichen zur Anschauung vorhält. Dieser Begriff des Heidenthums ist ebenso sehr das Resultat der neuern Religions-Philosophie, als der neuern Alterthums-Wissenschaft. Nur der so bestimmte Begriff der Naturreligion ist auch weit genug, auch einer solchen Form des Heidenthums, wie die oben S. 56—63 beschriebene ist, ihre Stelle anzuweisen. Wohin sie in dem Organismus der Hegel'schen Religions-Philosophie zu setzen ist, ist schwer zu sagen. Gewiß gehört auch sie noch in das Gebiet der Naturreligion, aber nur auf die Seite, auf welcher die religiöse Entwicklung schon über dasselbe hinausstrebt. An die Stelle des Begriffs der Natur tritt in der ausgebildetsten Form der Naturreligion der Begriff der Materie, welche, wie sie auch gedacht wird, die nothwendige Vermittlung der Thätigkeit des Geistes ist, die Materie selbst aber ist nichts anders, als die abstract gedachte Natur<sup>33)</sup>.

---

33) Auch Rosenkranz in der Schrift: Die Naturreligion, ein philosophisch-historischer Versuch 1831. nimmt die Naturreligion, wie Hegel, in einem sehr engen Sinn. Die Naturreligion ist ihm sogar geradezu nur die Religion der Völker, die man im Allgemeinen die Wilden nennt, diejenige Gestalt der Religion, die dem Geist da angehört, wo er im ersten Erwachen zu sich selbst noch nicht im Geist, als solchem, oder im Bewußtseyn seiner eigenen Natur, vielmehr noch außer sich, in der Natur selbst lebt, die niedrigste Gestalt der Religion, wo der Geist, um den Gedanken des Göttlichen sich zum Gegenstand zu machen, sich noch ganz unbestimmt verhält, und erst allmählig in das Symbolische übergeht. Von der Naturreligion in diesem Sinn unterscheidet Rosenkranz die symbolischen und plastischen Religionen und beschreibt diese drei Stufen so: bei den Negern, Amerikanern

Auch in Ansehung des Judenthums läßt die Hegelsche Religions-Philosophie noch manches zurück, was erst

u. s. w. fehle noch die Bestimmtheit des Gedankens, die Gestalt der Gottheit sey noch willkürlich und in jeden Gegenstand der Natur zerfließend. Bei den hinterasiatischen Völkern, den Griechen, Libetanern und Indern, bei den vorderasiatischen, den Persern, Kleinasiaten und Aegyptern, hebe sich diese Unbestimmtheit auf, und der Gedanke suche in dem Natürlichen ein Abbild seines Wesens zu erreichen, die Gestalt der Gottheit, obwohl noch mit den Gestaltungen der Natur sich vermischend, lasse dennoch zugleich die Gestalt des selbstbewußten Geistes, die menschliche, mit Nachdruck hervortreten. Dies seyen die symbolischen Religionen. Die Griechen, die Etrusker und Römer durchbrechen den Kreis der Natur total, indem sie die Gottheit bestimmter Weise in menschlicher Gestalt bilden (S. 247.). So sehr dadurch der Begriff der Naturreligion verengt wird, so gibt doch Rosenkranz selbst wieder zu (Vorr. S. VII.), daß in allen vorchristlichen Religionen, mit Ausnahme der jüdischen, die Natur das bedeutendste Element für die Darstellung des Absoluten ausmache, nur verhalte sie sich darin nicht bei allen auf gleiche Weise. Sie sey entweder wirklich die Natur, so daß der Geist noch ganz in ihr wohne, oder sie werde ihm das zweideutige Zeichen, worin er sein Wesen anzuschauen sich bemühe, oder sie werde als menschliche Gestalt sein wahrhaftes von ihm selbstbewußt durchdrungenes Abbild. Warum soll nun aber nicht gerade diejenige Stufe der Religion, auf welcher die Natur zur bildlichen Versinnlichung der Religion oder der religiösen Ideen dient, ganz besonders den Namen der Naturreligion verdienen? Der Hauptgesichtspunct kann doch immer nur seyn, darauf zu sehen, auf welche Weise die Natur zur bildlichen Versinnlichung der religiösen Ideen dient, wie sich Bild und Idee zu einander verhalten. Mag man daher immerhin die erste Stufe die vorzugsweise natürliche nennen, sofern der Geist noch so in der Natur lebt, daß er noch keine Ahnung davon

noch einer genauern Bestimmung bedarf. Hegel characterisirt die jüdische Religion im Allgemeinen als die Religion der Erhabenheit. Der Begriff der Erhabenheit aber,

---

hat, die Natur habe für ihn eine bloß bildliche Bedeutung, so ist doch der Begriff der Naturreligion keineswegs bloß auf diese Stufe zu beschränken. Von demselben Gesichtspunkt aus kann ich auch die von Rust in der Schrift: Philosophie des Christenthums, 2te Ausg. 1833. S. 53., gegebene Characteristik des Heidenthums nicht genügend finden. Rust unterscheidet bei der intellectuellen Richtung des sich entwickelnden Geistes drei Stufen, und bezeichnet die erste als die Stufe des Gefühls, oder der unmittelbaren Erkenntniß, die zweite als die Stufe des Verstandes, oder der Meinung, die dritte als die Stufe der Vernunft, oder die der Philosophie und des Wissens. Diesen drei Stufen entsprechen die drei Bildungsperioden der religiösen Entwicklung: das Heidenthum, oder die unmittelbare Sittlichkeit, das Judenthum, oder das Gesetz, und das Christenthum, oder der Glaube. So richtig auch im Allgemeinen ist, was S. 86. zur Characteristik des Heidenthums gesagt wird, so ist doch dadurch die heidnische Religion noch keinesweges in ihrem eigenthümlichen Princip aufgefaßt, und es zeigt sich (neben der Einseitigkeit, das Heidenthum vorzugsweise in sittlicher Hinsicht als das Naturleben des practischen Geistes zu definiren) das Verfehlte darin, daß das Princip der Naturreligion nur in das Gefühl und nicht in die Anschauung gesetzt wird. Es ist nicht genug zu sagen, daß der heidnische Geist, der die Absolutheit der Idee Gottes durch eine um so größere Vielgötterei ersetze, seine Götter in irdischer Gestalt begreife, sie auch als zeitliche erfasse, die zeitlichen auch zu örtlichen mache, sie der ewigen Naturmacht des Fatums unterwerfe, welcher Art Wesen sie sind, wie sie entstanden, woher sie ihre Farbe und Gestalt haben, wissen wir damit noch nicht, und werden ihren Begriff nie richtig aufgefaßt haben, wenn wir sie nicht als symbolisch-mythische Wesen nehmen.

bei welchem vorzugsweise nur das Verhältniß Gottes zur Welt ins Auge gefaßt ist, bezeichnet das Wesen der jüdischen Religion nur sehr einseitig, und wenn Hegel selbst zu dem Eigenthümlichen dieser Religion rechnet, daß der sittliche Zweck der göttlichen Weisheit in ihr sehr beschränkt, der sittliche Gehorsam nicht geistig sittlicher Art, und ebenso die Strafen nur äußerlich bestimmte seyen, so ist nicht klar, auf welches Princip diese so charakteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen Religion zurückgeführt werden soll. Noch weniger aber läßt sich die Stellung rechtfertigen, die Hegel der jüdischen Religion unmittelbar vor der griechischen gegeben hat, so daß jene, die Religion der Erhabenheit, nur als die Vorstufe zu dieser, der Religion der Schönheit, betrachtet werden kann. Als das Gemeinsame der Sphäre, in welche diese beiden Religionen gehören, betrachtet Hegel, daß Gott eingetreten ist in die freie Subjectivität, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, so daß jetzt das Subject, der Geist, als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, oder das Gemeinsame ist die Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist, daß der Gott gewußt wird als Geist für sich, zunächst als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig sittlich sind. Wie kann aber dieß von der griechischen Religion, deren Götter die Zeichen ihrer Abkunft aus der Natur und ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur noch so deutlich an sich tragen, mit demselben Rechte, wie von der jüdischen, gesagt werden? Sagt man ferner, wie Hegel (a. a. O. Th. II. S. 85.) sagt, in der griechischen Religion sey die Sittlichkeit noch das substantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben: weil noch nicht Eine Subjectivität vorhanden sey, falle der sittliche Inhalt auseinander, dessen Grundlage die *πάθη* ausmachen, die wesentlich geistigen

Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, und weil das Sittliche in seine besondere Bestimmungen auseinanderfalle, trete diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auf; so sehe ich auch hierin keinen Vorzug der griechischen Religion, sondern die jüdische Religion zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß in ihr das sittliche Handeln mit dem Bewußtsein eines bestimmten sittlichen Zwecks, welcher in dem Willen Gottes seine Einheit hat, verbunden ist. Aber auch selbst in dem Falle, wenn man auf alles dieß weniger Gewicht legen wollte, so ist doch der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus an sich so bedeutend, daß sich schon dadurch die jüdische Religion über die Sphäre der heidnischen aufs entschiedenste erhebt. Auch Hegel verkennet die Bedeutung des Monotheismus nicht, da er die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit darin findet, daß die besondern geistigen und sittlichen Mächte zusammengefaßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit (a. a. O. S. 39.). Um so schwerer ist daher, sich von der Richtigkeit der von Hegel der jüdischen Religion gegebenen Stellung zu überzeugen, bei Hegel selbst aber scheint sie darin ihren Grund zu haben, daß, während der jüdischen Religion die Einheit des Idealen und Realen noch fremd bleibt, und das Seyn Gottes ein jenseitiges ist, die griechische dagegen das Natürliche selbst als die andere Seite, als wesentliches Moment der göttlichen Substanz, betrachtet, sofern es dieser wesentlich ist, als freie Subjectivität in dem Endlichen, als ihrer Manifestation, zu erscheinen, weßwegen die griechische Religion die Religion der Schönheit ebendadurch ist, daß das Endliche und Natürliche im Geiste verklärt, ein Zeichen des Geistes wird. Es ist dieß allerdings eine Seite, die bei der Würdigung der heidnischen und namentlich griechischen Religion und ihres Verhältnisses zur jüdischen nicht übersehen

werden darf. Die große Kluft, welche die jüdische Religion zwischen Gott und dem Endlichen setzt, ist hier nicht vorhanden, an die Stelle jenes transcendenten Verhältnisses tritt die Immanenz Gottes mit der Welt, das Göttliche ist mit dem Endlichen und Natürlichen Eins, solange aber diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen nicht zur Einheit des Göttlichen und Menschlichen geworden ist, hat jene Einheit nur die Folge, daß die wahre Idee des Göttlichen im Natürlichen und Endlichen verloren geht. Das Judenthum hat unstreitig die reinere Gottes-Idee, aber dieser Gott, welcher im Gedanken die reine unsinnliche Subjectivität ist, muß erst aus seinem abstracten Jenseits heraustreten, im Heidenthum ist zwar die Einheit des Göttlichen und Natürlichen gesetzt, aber es ist nur die unmittelbare Einheit, und eine solche, in welcher die reine Idee Gottes nicht festgehalten werden kann. Dürfen wir nun, diesen Bemerkungen zufolge, und mit gutem Grunde für berechtigt halten, die jüdische Religion aus der unnatürlichen Stellung zwischen der ägyptischen und griechischen Religion, in welche sie hineingezwängt ist, wieder herauszuführen, so kann nun auch erst ihr wahres Verhältniß nicht bloß zu einzelnen Formen der heidnischen Religion, sondern zum Heidenthum im Ganzen in Betracht kommen. Dieß setzt aber zugleich voraus, daß auch das Heidenthum selbst, seiner ganzen Erscheinung nach, auf Einen allgemeinen Begriff gebracht ist. Es erhebt somit, wie bei Hegel beides zusammenhängt, die der jüdischen Religion gegebene Stellung, und die Beschränkung des Begriffs der Naturreligion. Wird dagegen dieser Begriff in dem angegebenen weitem Sinn genommen, so muß sich auch an diesem Begriff das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums hervorstellen. Zur Bestimmung dieses Verhältnisses liegt daher nichts näher, als die charakteristische Entschiedenheit, mit welcher die jüdische Religion jede bild-

liche Versinnlichung des Wesens Gottes verwirft, und eben-  
deswegen Gott und Natur streng trennt, die Einheit des  
Göttlichen und Natürlichen, die das Heidenthum character-  
isirt, für eine Herabwürdigung des Wesens der Gott-  
heit hält, da Gott und Natur ihrem ganzen Wesen nach  
verschieden sind. Diese Trennung Gottes von der Natur  
setzt aber zugleich auch einen ganz anders bestimmten po-  
sitiven Begriff Gottes voraus. Gott in seinem Unterschied  
von der Natur kann nur der Geist selbst seyn, der selbstbe-  
wußte Geist, ein sich selbst bestimmendes, freies persönli-  
ches Wesen. Eines persönlichen Gottes aber kann sich der  
Mensch nur insofern bewußt seyn, sofern er sich im Gegen-  
satz gegen die Natur seiner eigenen Persönlichkeit bewußt  
geworden ist. Wenn daher auf der Stufe der Naturreligion  
das Verhältniß des Menschen zu Gott eigentlich nur das  
Verhältniß zur Natur ist, so ist es auf der Stufe des Ju-  
denthums das Verhältniß der freien Persönlichkeit des Men-  
schen zur freien Persönlichkeit Gottes, es ist das Verhält-  
niß des Geistes zum Geist. Gleichwohl aber dürfen wir  
auch das so bestimmte religiöse Bewußtseyn uns nicht als  
ein unmittelbares denken, auch das Judenthum gehört noch  
einer Stufe der religiösen Entwicklung an, auf welcher das  
religiöse Bewußtseyn einer vermittelnden Form bedarf. Auf  
der Stufe des Heidenthums ist es die Natur, die das reli-  
giöse Bewußtseyn vermittelt, das Gottesbewußtseyn ist das  
Naturbewußtseyn. Welche Vermittlung hat das religiöse  
Bewußtseyn im Judenthum? An die Stelle des Naturbe-  
wußtseyns tritt mit Einem Worte das Volks- und Staats-  
bewußtseyn. Der Einzelne weiß von sich und seiner Ge-  
meinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des  
Volks und Staats weiß, welchem er angehört. Wie sich  
im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart  
er sich im Judenthum in der Geschichte, aber nicht die Ge-  
schichte im Großen und Ganzen wird als Offenbarung der

Gotttheit betrachtet, sondern wie das Gottesbewußtseyn des Heiden als Naturbewußtseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte. Was auf der untergeordneten Stufe das Volk, die Nation, durch ein natürliches Verhältniß ist, ist auf der höhern Stufe der Entwicklung der Staat. Seines Verhältnisses zu Gott konnte sich der Jude nur in sofern bewußt werden, sofern er sich vor allem seines Verhältnisses zu dem durch die mosaische Verfassung organisirten Staat bewußt wurde: in und mit diesem Staat war ihm alles gegeben, wodurch sein religiöses Bewußtseyn seinen bestimmtern Inhalt erhielt, er war also die nothwendige Form der Vermittlung, welcher er bedurfte. Das Princip aber, auf welchem die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion, als Thätigkeit des Verstandes. Der reflectirende Verstand äußert seine Thätigkeit sowohl im Unterscheiden und Trennen des Verschiedenartigen, als im Verbinden des Verwandten und Zusammengehörigen. Daher die strenge Trennung Gottes von der Natur. Nicht in der Natur ist das Bild Gottes, sondern, sofern es ein Bild Gottes gibt, ist es nur im Menschen, als einem intelligenten und persönlichen Wesen. Wie aber die Reflexion des Verstandes immer nur bei einer untergeordneten Einheit stehen bleibt, bei Gegensätzen, die sie in einer höhern innern Einheit noch nicht auszugleichen weiß, so characterisirt sich die jüdische Religion als die der Stufe des reflectirenden Verstandes angehörende Form der Religion besonders durch das Verhältniß, in welches sie den Menschen zu Gott setzt. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist wie das Verhältniß zwischen zwei freien Personen. Ungeachtet seiner Abhängigkeit steht der Mensch Gott mit vollkommener Freiheit



gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrückt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äußeres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äußere Auctorität in der Form des Gesetzes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesetzes nennen. Denn das Gesetz, solange es dem Menschen nur als äußere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äußerlich die Auctorität des Gesetzes ist, so äußerlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesetz offenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem letztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

Gotttheit betrachtet, sondern wie das Gottesbewußtseyn des Heiden als Naturbewußtseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte. Was auf der untergeordneten Stufe das Volk, die Nation, durch ein natürliches Verhältniß ist, ist auf der höhern Stufe der Entwicklung der Staat. Seines Verhältnisses zu Gott konnte sich der Jude nur in sofern bewußt werden, sofern er sich vor allem seines Verhältnisses zu dem durch die mosaische Verfassung organisirten Staat bewußt wurde: in und mit diesem Staat war ihm alles gegeben, wodurch sein religiöses Bewußtseyn seinen bestimmtern Inhalt erhielt, er war also die nothwendige Form der Vermittlung, welcher er bedurfte. Das Princip aber, auf welchem die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion, als Thätigkeit des Verstandes. Der reflectirende Verstand äussert seine Thätigkeit sowohl im Unterscheiden und Trennen des Verschiedenartigen, als im Verbinden des Verwandten und Zusammengehörigen. Daher die strenge Trennung Gottes von der Natur. Nicht in der Natur ist das Bild Gottes, sondern, sofern es ein Bild Gottes gibt, ist es nur im Menschen, als einem intelligenten und persönlichen Wesen. Wie aber die Reflexion des Verstandes immer nur bei einer untergeordneten Einheit stehen bleibt, bei Gegensätzen, die sie in einer höhern innern Einheit noch nicht auszugleichen weiß, so characterisirt sich die jüdische Religion als die der Stufe des reflectirenden Verstandes angehörende Form der Religion besonders durch das Verhältniß, in welches sie den Menschen zu Gott setzt. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist wie das Verhältniß zwischen zwei freien Personen. Ungeachtet seiner Abhängigkeit steht der Mensch Gott mit vollkommener Freiheit

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrückt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äußeres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äußere Auctorität in der Form des Gesetzes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesetzes nennen. Denn das Gesetz, solange es dem Menschen nur als äußere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äußerlich die Auctorität des Gesetzes ist, so äußerlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesetz offenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem letztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

die die Freiheit des Geistes völlig unterdrückte, und die Religion in einen bloß äußerlichen Mechanismus verwandelte, sehen wir dagegen keinen bestimmtern Uebergang aus dem Judenthum in das Christenthum, als in der prophetischen Verkündigung einer Zeit, in welcher das Gesetz nicht bloß ein äußeres, sondern ein inneres, nicht bloß auf steinerne Tafeln geschrieben, sondern im Herzen lebendig seyn werde. Sobald dieß geschehen war, hatte das Princip der Auctorität seine Kraft verloren, der Buchstabe war zum Geist geworden, und die Decke hinweggefallen, die das Angesicht Moses verhüllte, und die Schirmwand war, die den Geist nie zur lebendigen Einheit mit dem Gesetz gelangen ließ.

Ist das Heidenthum die Religion der Anschauung, das Judenthum die Religion der Verstandes-Reflexion, so kann das Christenthum nur die Religion der Vernunft seyn. Als die Religion der Vernunft ist es auch die absolute Religion, aber auch auf dem Standpunct der absoluten Religion hat das durch das Christenthum bestimmte religiöse Bewußtseyn noch seine eigenthümliche vermittelnde Form. Wie in der Naturreligion die Natur, in der jüdischen Religion der theokratische Staat, die das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen vermittelnde Form ist, so ist sie im Christenthum die Geschichte und Person eines einzelnen Individuums. Aber dieses einzelne Individuum ist zugleich der Mensch an sich, der allgemeine, der urbildliche Mensch, der Gottmensch. Ist demnach auch auf diesem höchsten Standpunct das religiöse Bewußtseyn ein durch eine bestimmte Form vermitteltes, so ist doch diese Form selbst keine zufällige, äußere, sondern eine absolute, und nur die Religions-Philosophie, wie ihre Aufgabe von Hegel bestimmt wird, kann auch diese Form, die Geschichte und Person des Gottmenschen, als eines einzelnen Individuums, vor der an sich seyenden Wahrheit zurüktreten

liche Versinnlichung des Wesens Gottes verwirft, und eben-  
so wegen Gott und Natur streng trennt, die Einheit des  
Hörllichen und Natürlichen, die das Heidenthum characte-  
risirt, für eine Herabwürdigung des Wesens der Gott-  
heit hält, da Gott und Natur ihrem ganzen Wesen nach  
verschieden sind. Diese Trennung Gottes von der Natur  
setzt aber zugleich auch einen ganz anders bestimmten po-  
sitiven Begriff Gottes voraus. Gott in seinem Unterschied  
von der Natur kann nur der Geist selbst seyn, der selbstbes-  
usste Geist, ein sich selbst bestimmendes, freies persönli-  
ches Wesen. Eines persönlichen Gottes aber kann sich der  
Mensch nur insofern bewußt seyn, sofern er sich im Gegens-  
atz gegen die Natur seiner eigenen Persönlichkeit bewußt  
geworden ist. Wenn daher auf der Stufe der Naturreligion  
das Verhältniß des Menschen zu Gott eigentlich nur das  
Verhältniß zur Natur ist, so ist es auf der Stufe des Ju-  
denthums das Verhältniß der freien Persönlichkeit des Men-  
schen zur freien Persönlichkeit Gottes, es ist das Verhält-  
niß des Geistes zum Geist. Gleichwohl aber dürfen wir  
auch das so bestimmte religiöse Bewußtseyn uns nicht als  
ein unmittelbares denken, auch das Judenthum gehört noch  
einer Stufe der religiösen Entwicklung an, auf welcher das  
religiöse Bewußtseyn einer vermittelnden Form bedarf. Auf  
der Stufe des Heidenthums ist es die Natur, die das reli-  
giöse Bewußtseyn vermittelt, das Gottesbewußtseyn ist das  
Naturbewußtseyn. Welche Vermittlung hat das religiöse  
Bewußtseyn im Judenthum? An die Stelle des Naturbe-  
wußtseyns tritt mit Einem Worte das Volks- und Staats-  
bewußtseyn. Der Einzelne weiß von sich und seiner Ge-  
meinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des  
Volks und Staats weiß, welchem er angehört. Wie sich  
im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart  
er sich im Judenthum in der Geschichte, aber nicht die Ge-  
schichte im Großen und Ganzen wird als Offenbarung der

man es nicht für besser erachtet, ihren Begriff ganz aufzugeben, nur auf dem einmal betretenen Wege ihr Ziel weiter verfolgen. So unverkennbar aber die durch die ganze Geschichte der Religions-Philosophie sich hindurchziehende Identität und Continuität der einmal genommenen Richtung ist, so wenig läßt sich auch auf der andern Seite die Verschiedenheit übersehen, wenn wir Anfang und Ende des, durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten fortlaufenden, Weges vergleichen. So mancher Gegensatz mußte erst überwunden, so manche harte und inadäquate Form<sup>34)</sup> erst abgestreift, nach so manchen

34) Welche nahe Berührungspunkte hat besonders noch die Form des Böhme'schen und Schelling'schen Systems mit der Form der gnostischen Systeme! Es läßt sich überhaupt in den Systemen der neuern Religions-Philosophie eine dreifache Form unterscheiden, in welcher sich uns derselbe Stufengang zeigt, wie in der alten Gnosis. In dem Böhme'schen und Schelling'schen System tritt die mythische und allegorische Form zum Vortritt noch sehr bedeutend hervor. Böhme's Quellgeister und Engel, besonders aber sein Lucifer und seine Jungfrau sind symbolisch-mythische Gestalten ganz im Sinne der alten Gnosis, welche uns, wie die mythischen Wesen der gnostischen Systeme, immer wieder daran erinnern, zwischen Form und Idee zu unterscheiden, und das ganze System zuletzt aus dem Gesichtspunct einer großartigen Allegorie aufzufassen. Wie wenig selbst dem Schelling'schen System diese bildliche Form fremd ist, beweisen die bekannten Stellen der Abhandlung über die Freiheit, in welchen die Strenge der philosophischen Abstraction gegen die concrete Anschaulichkeit der poetischen Darstellung zurücktritt, wie insbesondere in der poetisch belebten Schilderung der Epochen des Kampfes der beiden Principien (a. a. O. S. 459 — 461. 493 — 496.) und in der so überwiegend zur mythischen Versinnlichung sich hinneigenden Beschreibung der Wirksamkeit des bösen Principes (S. 440. 441. 456. f. 474 — 476.), das in dem aufgeregten, seine ruhige Wohnung im Centrum verlassenden, und in den

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrückt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältnis ist seiner Grundlage nach ein bloßes äußeres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äußere Auctorität in der Form des Gesetzes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesetzes nennen. Denn das Gesetz, solange es dem Menschen nur als äußere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äußerlich die Auctorität des Gesetzes ist, so äußerlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesetz offenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem letztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

teriellen Seyns immer mehr in das Wesen des Geistes selbst herübergenommen werden, als die eigenste, innerste

---

der logische Proceß des Sich-Unterscheidens und des Einsseyns mit sich in der Aufhebung des Unterschieds. Die nicht bloß formelle, sondern auch materielle Verschiedenheit aller dieser Systeme drückt sich, was hier gleichfalls noch bemerkt werden mag, besonders auch in dem Begriffe der Gemeinde aus. Was Hegel die Gemeinde nennt, ist in den gnostischen Systemen der ersten Hauptform das Pleroma (s. oben S. 681.), das pseudoclementinische System spricht in demselben Sinne von der künftigen Welt im Gegensatz gegen die gegenwärtige, und das Bild von der Vereinigung des Bräutigams und der Braut hat hier wie dort dieselbe Bedeutung in Beziehung auf den dadurch angebeuteten Zustand der Gesamtheit der Pneumatischen, oder der wahren Verehrer Gottes und Christi. Nur in Marcions System findet sich nichts entsprechendes. Wie ihm die Idee der Aeonenwelt oder des Pleroma fremd geblieben ist, so scheint in ihm auch die Idee einer von der Erde zum Himmel sich erhebenden Gemeinde, da hiervon nirgends besonders die Rede ist, wenigstens nicht dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie in jenen andern Systemen, was sich nur aus der Subjectivität seines, in dem Selbstbewußtseyn des Individuums sich abschließenden, Standpuncts erklären läßt. Ein ähnliches Verhältniß zeigt sich uns hier zwischen dem Schleiermacherschen und Hegelschen System. Schleiermacher stellt alles, was sich auf die Kirche in ihrem vollendeten Zustand, oder auf die Gemeinde in ihrer vollen objectiven Realität bezieht, „da unser christliches Selbstbewußtseyn geradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann“ (Gl. lehre Th. 2. S. 512.), unter den zweideutigen Gesichtspunct eines prophetischen Lehrstücks, dessen Inhalt nur den Nutzen eines Vorbilds habe, welchem wir uns nähern sollen (a. a. O. S. 511.). Im Hegelschen System hat dagegen der Begriff der Gemeinde seine volle objective Realität sogar darin, daß das Jenseitige und Künftige als das an sich Seyende



die freieste Arbeit des in allem nur sich selbst erstrebenden Geistes. Sehen wir auf die Anfänge der Gnosis zurück, so alle jene in den Boden des Heidenthums so tiefhinein-  
gewachsenen Wurzeln ihres Ursprungs, so mußte die christliche Religions-Philosophie vor allem die Aufgabe haben, das noch so überwiegende Element des Heidenthums theilweise zu unterwerfen, theilweise völlig von sich auszuscheiden. Das Polytheistische und Dualistische, der so vielfach sich

---

und Gegenwärtige betrachtet wird. Am bestimmtesten spricht sich dieser Gegensatz der Schleiermacher'schen Subjectivität und Hegel'schen Objectivität in folgender Stelle der Rosenkranz'schen Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (Berl. Jahrb. 1831. Dec. S. 946.) aus: „Statt zu erkennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee aus der erscheinenden Welt in ein undurchschauetes und zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewußtseyns ist, geht Schleiermacher auf dieselbe halb und halb ein, und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf, als ein Seyn, welches sich zwar verwirklichen sollte, was aber die Entwicklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie vielmehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen hat; wie wünschenswerth es sey, wie sehr Gott und den Menschen darum zu thun sey, ewig bleibt das Da seyn der Kirche ihrem Begriff unangemessen. — Das Vorstellen will die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergefaltete, Färbung nicht missen; das Denken hinstrebend zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit will nichts von dem ansprechenden Schein der Vorstellungen wissen, und verweist sie in das Gebiet der Phantasie und Kunst. Bei der Eschatologie findet sich die Dogmatik am lebhaftesten in diesen Conflict versetzt, weil sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht existirend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Standpunkt nicht aufgeben kann, daß alles dem Geist Wesentliche oder Alles, wodurch er eben Geist, immer und darum auch jetzt schon existiren müsse.“

modificirende Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen einem höhern und niedern Gott, jene ganze, dem Heidenthum eigene, bildliche Versinnlichung der religiösen und speculativen Ideen mußte sie schon auf den ersten Stadien ihrer Entwicklungs-Bahn so viel möglich hinter sich zurücklassen. Aber auch das Judenthum machte sich immer wieder mit einer Macht geltend, von welcher sie erst auf dem in der neuesten Zeit gewonnenen Standpunct sich völlig losmachen konnte. Ueberhaupt aber mußte die Idee des absoluten Geistes, welcher in alle diese Formen sich nur darum hineinbildet, um in ihnen sein eigenes Wesen zu manifestiren, und durch diese Vermittlung sich selbst in seiner ewigen Wahrheit zu erfassen, in ihrer Freiheit und Reinheit erst zum Bewußtseyn kommen. Wie man aber auch über den neuesten Standpunct der Religions-Philosophie urtheilen mag, gewiß ist doch, daß die durch Jahrtausende fortgehende Arbeit des Geistes nie als eine geschlossene betrachtet werden kann, und wie die christliche Religions-Philosophie sich von Anfang an nur auf der Grundlage des objectiven Christenthums entwickeln konnte, so gibt dieselbe Grundlage, von welcher sie sich nie trennen kann, auch für die Zukunft die beruhigende Bürgschaft, daß sie ihre Aufgabe nie für gelöst, ihr Ziel nie für erreicht halten kann, solange nicht alle Interessen, die sie auf ihren wahren Begriff bringen, und in sich ausgleichen soll, zu ihrem vollen Rechte gekommen sind.

---

## R e g i s t e r.

### A.

- Aaron** 339. 524.  
**Abel** 170. 199. Bedeutung seines Namens 341. Abel und Cain 200. 201.  
**Abendmal** 196. 698.  
**Abfall** 124. 141. 151. 398. 427. 453. 534. 569. 617. 678. 682.  
**Abgötterei** 374. f.  
**Abraham** 188. 339. 363. 370. seine Frauen 521.  
**Absoletes, Begriff** 462. 474. S. die verwandten Arist. Geist, Gott, Pleroma.  
**Adamothe, der leidende weibliche Neon** 33. 132. 134. 140. 156. 158. 163. 167. 208. 398. 427. 617. ihre Namen 145. 156. biblische Bezeichnungen 256. S. Sophia.  
**Adams, der erste Mensch** 355.  
**Adam** 136. 170. 176. 290. Adam und Eva vor dem Fall 136. 187. 379. nach demselben 188. ihre Verführung 501. ihre Abkunft 199. Adam blind geschaffen 316. 318. seine Vollkommenheit 339. 493. sein Mann und sein Weib 592. Streit der Principien in ihm 592. sein Fall 593. von Gott gewollt und nicht gewollt 596. Adam = Christus 339. 394. der wahre Prophet 362. erscheint wiederholt 343. Adam Kadmon 332.  
**Adelus** 528.  
**Aegypten, seine Thiersymbolik** 196. Aegyptier 289. 349. 350. 358. äg. Hierophanten 472. Evang. der Aeg. 498. Aegypten allegorisch 521. äg. Rel. 691.  
**Aeonen** 31. 33. 44. 213. 469. 470. dreißig 121. 145. 442. zwölf 471. männliche und weibliche 148. weibliche 155 f. sind die reinen Gedanken 675. 127.  
**Agricola, Joh.** 551.  
**Abriman** 212. 214. 229. 580.  
**Aetheta** 127. 150.  
**Alexandriener** 404. f. Rel. Phil.  
**Allegorie** 41. 86. f. 94. 95. f. 354. 356. alleg. Erklärung des N. T. 234. 238. f. bei Elemen von Al. 518. 539. 542. bei J. Böhm 604. 610. 736. S. die Zus.  
**A. T.** 185. 198. 202. 238. 241. Inbegriff aller Wahrheit 537. Erzählungen der Genesis 242. f. Widersprüche des A. T. 318. f. 243. Falsches und Mythisches im A. T. 410. Apologie des A. T. 484. 542. A. T. mit dem N. T. identisch 518. 541. 552. alex. Uebers. des A. T. 42. 527.  
**Amelius der Neupl.** 435.  
**Amshaspand** 213.  
**Ἀναίστησις** 233. 594.  
**Ἀναγνωρισμοί** 373.  
**Anaxagoras** 470.  
**Anaximander** 469.  
**Anaximenes** 472.  
**Angelologie im Briefe an die Col.** 49.  
**Anthropos** 150. 232. 332.  
**Antichrist** 344.  
**Antinomismus Marcions**, 255. 441. 660. der Gnostiker 496.

- der Protestanten 550. f. Rants u. Schleiermachers 667.
- Antiphanes, der Komiker, seine Theoaonie 469.
- Antithesen Marcions 249.
- Apelles, Schüler Marcions, 279. 405. f.
- Aphrodite 354. 355.
- Ἀποκατάστασις 24. 589.
- Apokryphen des N. T. 43. 194.
- Apostel 233. 504. 508. 518. entsprechen den zwölf Monaten 343. leben in der Ehe 498.
- Archäus 737.
- Arche 201.
- Archon 193. des Basilides 216.
- Archontiker 192. 200.
- Aristäus 528.
- Aristoteles 228. 437. 530.
- Arud 558.
- Astarte 309.
- Athene 312. 355.
- Auferstehung 410. 593. Christi 486. 639. 713. 715. 721.
- Augustin 548.
- Aurora, Böhm's 557.
- B.**
- Babylonier 349. f.
- Bacchen 538.
- Βαβυλ Γρμ. 323.
- Barbaren 526. 538.
- Barbelo 207.
- Bardejames 105. 114. 208. 233. 236. 238.
- Barnabas, Brief 85 f. 89.
- Basilides 99. 114. 210. 443. seine Ansicht von Verfolgungen und Leiden 218. 220. vom Märtyrertum 491. sein Begriff von der Gerechtigkeit 244. vom Glauben 489. sein Dualismus 547. sein Doketismus 259 f. Verhältniß seines Systems zum zoroastr. 212 737. f. die Zus.
- Basilidianer 210. 223.
- Baumgarten = Crusius über die Gnosis 413.
- Beschneidung 46. 87. 204.
- Bhagavad-Gita 54.
- Bild 151. 239. f. 266. f. 722.
- Wesen des Bildes 450. Urbild und Nachbild 423. 461. Vorbild und Urbild 644.
- Bischof, Stellvertreter Gottes 374.
- Böhme, seine Theosophie 6. 557 f. seine Schriften 557. Verwandtschaft seines Systems mit dem Manichäismus 580. Dualismus desselben 591. 626. 683. stimmt mit den Gnostikern zusammen 569. 377. 591. 599. 736. Verhältniß seiner Theosophie zur Schrift 604. hat sein Wissen von Gott 609. sein Urtheil über die Theologen 609.
- Böses 19. 76. 182. 219. nach den Elementinen 324. nach Plotin bloßer Mangel 425. nach Böhme 569. nach Eckling 614. nach Hegel 685. 687 f. das radicale Böse 661. der Zorn Gottes 576. die Vernichtung des Bösen das Geschäft der Bösen 325.
- Brahmanismus 54.
- Braut und Bräutigam, bildlich bei den Gnostikern 141. 143. 190. 236. 643. in den Elementinen 342. 374. bei den Therapeuten 403. bei J. Böhme 565. 597. 605.
- Buddha, Zweck der Erscheinung 61. Budas 437.
- Buddhismus 55 f. 215. sein Verhältniß zum Manich. 63.
- Bythus, der göttliche Urgrund 125. 149. 171. 463. 469.
- C.**
- Calvin 555.
- Cassian, Julius 500.
- Cerdon 101. 278. 279 f.
- Cerinth 117. 403 f.
- Cham 201. 228. 349.
- Chaos 171. 208. 354. 469. 623.
- Charis 125. 148 f.
- Chiliasmus 295. 404.

**Christen**, die πνευματικοί 25. ihr Beruf zu leiden 275. Juden und Christen 365. Christen sind die ächten Juden 378. nennen sich Söhne Gottes 449. 432. Brüder 438. 449.

**Christenthum**, neues Element der Gnosis 48. 67. absolute Religion 27. 114. 488. 517. 539. 542. 546. 637. Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum 115. 118. 285 f. 517. 532. 621. 658. 363 f. zur platonischen Philosophie 454. zur Mel. Philos. 638. seine Hauptbestimmung 130. 245. die Religion der Liebe 251. der Freiheit von der Materie 267. der Wiedererkennung 373. der Erlösung 637. der Vernunft 734. sein Universalismus 371.

**Christus**, der obere 132. der psychische 160. der leidende u. sterbende 140. 270. der urbildliche und geschichtliche 265. 637. der wiederverkehrte Adam 339. 394. der wahre Prophet 363. Herrscher der künftigen Welt 326. 590. Circulator 248. spiritus salutaris 257 f. Stifter einer neuen Mel. 251. der Christus des Welterschöpfers 252. f. Christus und der heil. Geist 129. 606. Christus-Horos 142. Bruder der Sophia 189. Sonnengott 192. 438. Christus nach der Lehre der Ophiten 172. des Apelles 408 f. Sein Verhältniß zu Jesus 190. 638 f. zu Johannes 343. erscheint plötzlich 485. sein Verhältniß zum Vater nach Marcion 293. nach den Element. 380. Das Göttliche in Christus nach Schleierm. 630. der ideelle und hist. Christus 639. 711. 720. seine Menschwerdung und Geburt von der Jungfrau 602 f. seine unscheinbare Gestalt 501. 532. ist ein

bloßes Phantasma 385. 485. seine Wunder 255. seine Thätigkeit durch die Propheten vermittelt 504. lehrt die Schrift verstehen 367. f. löst als neuer Stern den Fatalismus der Gestirne 233. Apokryphische Aussprüche Christi 367. 411. 497 f. sein Kreuzestod 199. 486. Bedeutung des Todes Christi nach Hegel 693 f. 712 f. die Momente der Hegelschen Christologie 711 f. sein Hinabgang in Hades 258. 272. 279. Gnostische Deutung seiner Geschichte und Aussprüche 236. vgl. 140. 716.

**Clement von Alex.** 95. 113. 113. sein Verhältniß zur Gnosis 460. Gegner der Gnostiker 488. sein Begriff von der Gnosis 502. 535. seine Christologie 512 f. seine Hinnelung zum Deismus 515. Verp. seines Systems zu den Syst. der Gnost. 516. Verwandtschaft seines Standpuncts mit dem der Elementinen 517. 539. seine allegorische Interpretation 528. seine Stromata 520. über heidnische Mel. u. Philos. 520 f. Was er unter Philos. versteht 526. 537. Sein Verhältn. zu Irenäus u. Tertullian 540.

**Clement von Rom** 301. 373. Elementinische Homilien 117. 377. 517. 536. 396. ihre Opposition gegen Marcion 301 f. 405. Wirkung derselben 405. f. Inhaltsang.

**Kreuzer über die Gnostiker** 436. Epistler 470.

## D.

**Dähne über Clement von Al.** 532.

**Dämonen**, wohnen im Herzen 215. Urheber der Sünde 345. ihr Einfluß 348 f. ihre feurige Natur 372. täuschen durch Bl

tionen 383. gute 431. δαιμόνια  
448. dämonischer Ursprung des  
Heidenthums 345. 520. der  
Künste und Wissenschaften 347.  
der griechischen Philos. 530.  
Der Dämon der Manichäer  
608.

Demurg 25. 27. 33. 100. 107.  
nach den Valent. 134 f. seine  
Namen 134. Bild des Mono-  
genes 145. Bild Gottes 146.  
der Sophia 444. der Tod sein  
Wert 146. die Zeit von ihm  
geschaffen 152. das Princip  
des Psychischen 159. 678 f. liebt  
die Pneumatischen 202. sein  
Verh. zu Christus 159 f. ist  
weder gut noch böse 205. nach  
den Ophiten 173. seine Welt  
199. nach Marcion 241. sein  
Hauptbegriff 244. vgl. 205.  
ist Richter 245. bewirkt den  
Tod Christi aus Eifersucht 272.  
273. Deus saevus, διάβολος,  
κοσμοκράτωρ 208 f. Gott der  
Ehe und Zeugung 199. 269.  
283. 499. Seine Mängel 316.  
465. seine Reue 442. nicht der  
wahre Gott 246. 314. 382. 423.  
410. 542. kein anderer als der  
absolute Gott 327. 464. 475.  
484.

Demokrit 470.

Diacone 374.

Dionysos, seine Mythologie 539.

Doterismus 54. 60. 108 f. 115.  
194. 210. 716. 737. Marcions  
255 f. seine wahre Bedeutung  
und seine verschiedene Formen  
258 f. ist etwas dämonisches  
385. Widerlegung 485 f. ist  
Nihilismus 487. des Clemens  
von Al. 515. Böhm's 604.  
Schleiermachers 656.

Dositheus 310. 344.

Dreineigkeit f. Trias.

Dualismus 78. 79. 101. 108.  
120. 209. 220. 546. ist Poly-  
theismus 381. Widerlegung  
474. 547 f. der J. Böhm'sche

558. 580. der Schelling'sche  
622 f. neuester 707.

Dualität des Geschlechts 148 f.  
399. ist nur für diese Welt  
500. 605. des männlichen und  
weiblichen Principes 398. 409.  
Das 338. 399. 737.

## E.

Ebenbild Gottes 328. Bedeutung  
dieser Idee bei den Gnostikern  
331.

Ebloniten 403. f. die Zus.

Ehe nach Basilides 226. nach  
Marcion und den Valentinia-  
nern 269. 376. nach den Ele-  
mentinen 374 f. 400. nach Ele-  
mens von Alex. 405 f. ist vom  
Teufel 498. warum der Herr  
nicht in der Ehe lebte 498.

Ehebruch 375. 379.

Eiche, Symbol 228.

Ἐκκλησία, einer der Aeonen,  
150. 153. 681.

Elektricismus 103. 537.

Ἐκλογία, Gegens. zum κόσμος 218.

Ἐκτρωμα 131. 278. 681.

Eliaß 343.

Emanation 29 f. 33. 71. 101  
322. 467. 542.

Empedokles 470. 528.

Engel 13. 42. 111. Begleiter  
des Soter 134. 145. 168. des  
Zaldabaoth 173. bilden den  
Menschen 174. erzeugen mit  
der Eva Eöhne 180. Namen  
der Engel 195. sind Welt-  
schöpfer 208. 210. 404. 407.  
Zwei Engel, der eine Welt-  
schöpfer, der andere Gesez-  
geber 404. (vgl. 313.) Ange-  
lus inclutus u. igneus 407.  
Engel stehen unter dem Logos  
513 f. Aufseher von Völkern,  
Städten und Einzelnen 525.  
531. 535. Ihr Fall 346. Von  
den angeli desertores u. pro-  
ditores Künste und Wissen-  
schaften 530. die griech. Philos.  
529. 537. Engel nach J. Böhm

571. die drei englischen  
greiche 567.

125. 148 f. 306. 309.  
399. 676.  
289. 343. 463.  
ieß 131. 144 f. 164. 175.

433. 470.  
nes 109. 118.  
nuß 125 176. 278. 297.  
nienfest 234.  
th 195.  
de 501. 548. 552.  
5.

138. 169 f. im ophit.  
m 189 f. sein Beariff bei  
Gnostikern 261. löst die  
e des Weibß auf 498.  
m nicht in der Ehe 4 8.  
ffectloß 507 f. doketisch  
bt 515. spricht in Para=  
518. der Begriff des Er=  
nach Schleiermacher 637.  
Urbildlichkeit 637. seine  
lität und Realität 652 f.  
ie verwandten Artikel.  
g 27. 61. 67 f. 457. 477.  
t in der Erkenntniß des  
uten 139. vgl. 170. be=  
sich nur auf die Seele  
480 darf von der Schö=  
nicht getrennt werden  
zur Erlösung ist alles ge=  
t 514. Erlösung nach  
ne 597. nach Schleierm.

13. 409.  
ang nach Basilides 489.

ogle 738.  
der Armenter, über  
ion 272 f. 283. 290.

tes 194.  
6 f. 199. 339. die Frau  
Welt 595.  
lum, das aufgeschlossene  
518. Ev. der Aeg. 498.  
ebr. 405. f. Gesetz.  
n 29 f.

## F.

Fatalismus 233. 359. 470. 625.  
701.

Feuer, Princip der Herrschaft  
349. die Natur der Dämonen  
372. 408. Feuer u. Licht nach  
den Element. wie Weib und  
Mann 340. nach Böhme wie  
Mann und Weib 605. Feuer=  
dämon 410.

Figur, bei Böhme 588. 606.

Finsterniß, erstes Princip bei  
Böhme 558. ihre Sehnacht  
nach dem Licht 586 f. 606.

Fleisch 193. 268 f. 409 f. 480.  
ist nicht zu schmähen 494.

Form, bildliche, mythische 142.  
231. 239. 356 f. 456. 677. 716.  
723. mythische, historische, lo=  
gische Form der neuern Met.  
Philos. 736. Form und Ma=  
terie, ihr Widerstreit 609.  
Form und Inhalt 718 f. 723.  
736.

Frau, die keusche 375. die Frau  
dieser Welt 595.

Freiheit 3 5. 361. 395. 398. 399.  
484. 489. 548. 632.

## G.

Gabriel 195.

Garzim 378.

Geburt, ewige 586. (f. Gott),  
siderische und elementische 583.  
612. 617.

Geist, das wahrhaft Substan=  
zielle 260. Geist und Materie  
22 f. 30. 56. 81. 260. der ab=  
solute Geist 30 f. 38 f. 58.  
141 f. 468. 672. 675. der end=  
liche 132. 673. 678. der gött=  
liche Menschengestalt 690. der  
Geist Adams und Christi 294.  
690. der heilige Geist als  
weibliches Princip 171. 606.  
der h. Geist nach Böhme 563 f.  
567. 685. Die sieben Geister  
564 f. sind in der Erde 583.  
im Leibe dieser Welt 585. der

- Geist dieser Welt 606. das Reich des Geistes 683. 685. 695 f. der Proceß des Geistes 681. 716. f. Geist.
- Gemeinde, nach Hegel 681. 695. 738.
- Geness, das Schicksal der Geburtsstunde 352. γεννησις u. ἀννησις 233. 594.
- Gerechtigkeit 60. 201. 205. Begriff derselben besonders bei Marcion 244. 274. 279. 314. 441. 577. darf nicht von der Güte getrennt werden 483. offenbart sich in der Schöpfung 483. Gerechtigkeit der Born Gottes 576.
- Gesetz, seine verschiedenen Bestandtheile 203 f. das Gesetz von Engeln gegeben 404. Gesetz und Evangelium 249. 397. 488. 517. 518. 550. 554.
- Geschlechter, ihr gegenseitiges Verlangen 607. ihr Unterschied f. Dualität.
- Gesetzes 6. 70. 72. 100. 107. 163. 211 f. 293.
- Giganten 347.
- Glaube, nach den Elem. 364. nach Basil. 489. nach Clemens von Al. 490. 506. die christliche πίστις 434. 449. Glaube und Wissen 95. 504 f. 519. nach Hegel 649. 696 f. 712 f.
- Gnosis, Gnosticismus 1. Epochen der Gesch. der Unters. über die Gnosis 2 f. ihr Character 18. ist Rel. Gesch. 18 f. Rel. Philos. 21 f. ihr Begriff 27. 93 f. 459. ihrem allgemeinen Begriff nach das absolute Wissen 96. 401. 504. 539. ihr Ursprung 36 f. 67. verschiedene Elemente 52. 95. ihr jüdisches Element 403. 457. ihre Epochen 412. Classification der gnostischen Systeme 97 f. 108 f. 546. ihre Hauptformen 114 f. drei 120. 412. ihre symb. mythologische Form 231. 458. 466. 736. eine Form des Heidenthums 376. Polotheismus 382. ihre dualistische Richtung 457. ihre Vervielfältigung der Principien 458. die Gnosis des Elements von Al. 502 f. 507. ist Schriftverklärung 517. ihre Verwandtschaft mit den alten Religionen 35. 57. 231. insofern dem Buddhismus 60 f. ihr Verhältniß zur Kabbala 72. zum Platonismus 417. 419. zur Kirchenlehre 459. zur positiven Rel. 459. zum Protestantismus 552. zur neuen Philosophie 24. 670 f. f. J. J. haltsam. u. die verm. Art.
- Ἰσχυς Wortbedeutung 25 f. 90. 94. beim Apostel Paulus 91 f. soviel als Allegorie 87. 94. ἰσχυρις u. ἀσχυρις 170. ἰσχυρὸν τὸν ὄντα 401.
- Ἰσχυρίτης, sind Fanatiker 2. f. Häretiker 415. zwei Classen 2. in practischer Hinsicht 495. in haltsam. u. antijüdische 92. 93. u. for. 101. 104. 114. ihre Anmaßung 119. 431. 467. ihre Unnützlichkeit 197. 433. ihr Widerspruch 467 f. ihre Weltansicht 422. 440 f. 492. ihr Pseudoplatonismus 420. 430. ihre Vervielfältigung der Principien 420 f. 428. 452. ihre Vorliebe für das Bildliche und Allegorische 238. 406. 463. ihre Systeme im Allg. 239. 266 f. sie schreiben Gott menschliche Affectionen zu 406. nehmen alles aus der heidnischen Philosophie 476. unterwerfen Gott der Nothwendigkeit 470. verkennen die Idee der sittlichen Freiheit 489. 492. Gnostiker bei Epiphanius eine eigene Secte 192. Der Gnostiker des Clemens von Alex. 494. 521 f. seine höchste Aufgabe 538. theoretisch 502 f. practisch 506 f.



- Gott**, der absolute 12. nach Plato 39. der wahre im Gegens. gegen den Demiurg 245. nicht verschieden vom Welterschöpfer 464. der unbekannte 247. 476. hat keine physische Beziehung zu den Menschen 429. ist Mensch 331. \*) menschenähnlich 508. ohne menschliche Affection 466 f. hat eine Gestalt 328 f. ist das Herz des Aus 329. sein Herz der Sohn 562 f. 584. seine Liebe der Grund der Schöpfung 333. der Name Gott kann keinem andern Wesen gegeben werden 380 f. Ob Gott das Böse weiß und will 576. 596. das Böse nicht von Gott 615. Gott ein zorniger Gott 576. Zorn Gottes in der Natur 579. Gott wird mit der materiellen Welt offenbar 584. Dualität in Gott 558. Geburt des göttlichen Wesens 562 f. 585. 612. 617. die allertiefste 576. Entwicklungsproceß in Gott 22. 617. 628. 674. 676. 681. 700 f. in Gott kein objectiver Unterschied 627 f. Gott Unterschied und Identität 665. die Persönlichkeit Gottes 702 f. **Gottmensch** 646. 692 f. 711 f. 721. 734. **Gott und Welt**, durch Mittelwesen getrennt 457. 465. Unterschied zwischen Gott und Welt 630. Immanenz Gottes und der Welt 682. 704. **Götter**, der Heiden. Menschen 358. machen sich durch etwas bekannt 477. sind die Substanzen der Welt 472. symbolisch-mythische Wesen 724. 727. erste u. zweite Götter 469. zwölf 471. **Opferfleisch** 90 f. **Griechen** sind Kinder 527. Diebe und Räuber 527 f. griech. Rel. 691. 723 f. **Güte**, Gegens. der Gerechtigkeit 314. liefern Eigenschaft 478 f. 482 f. **Guna**, die drei Grundkräfte 55.
- H.**
- Hagar** 521. **Häretiker**, ihr Verdienst um die Entwicklung des Dogma 275. 541. sind nicht schlechthin zu verdammen 535. 538. ihre Willkür 519. Häretiker unter den Christen, von der alten Philosophie ausgegangen 435. **Hebdomas** 145. 169. 173. 181. 233. 511. **Hebräer** 363 f. ihr Evang. 405. ihre Philosophie 527. **Hegel**, s. die Inhaltsgang. **Hegesippus** 378. **Heiden**, das Reich der Hyle 25. \*\*) 290 f.

\*) Zur Erläuterung der Anm. S. 331. dient, daß auch Philo, wie er das göttlich vernünftige Princip im Menschen den wahren Menschen nannte, so dagegen auch im göttlichen Logos den göttlichen Menschen (ὁ ὁρθῶς λογιστὴς θεοῦ) sieht. S. Dahn's Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 329.

\*\*) Zu dem S. 25. Bemerkten gehört neben der S. 290 f. angeführten Beweisstelle auch noch folgende: Der Valentinianer Herasleon verstand nach Origenes in Joh. T. XIII. c. 16. (Opp. Ed. De-larue T. IV. S. 225.) in der Stelle Joh. 4, 21. unter dem Berge den Teufel oder die Welt desselben, ἡσὶν περ μέγας ἐν ὁ διαβό-

**Heidenthum**, seine Grundansicht 29. 78. enthält Reime der Wahrheit 227. hat keine wahre Gottesidee 246. sein Polyrth. 336. sein dämonischer Ursprung 346. 356. seine Unsittlichkeit 353 f. Kampf des Heidenth. und Judenthums 377. 395. Character seiner Systeme 396. das Wahre des Heid. nur Raub u. Betrug 520 f. das Heid. hat keine Realität 532. ist die getheilte Wahrheit 536 f. doppelte Ansicht von ihm 537. gegen Jud. u. Christ. zu tief herabgesetzt 540. 721 f. symbolisch-mythischer Character des Heidenthums 723 f. 734. die falsche Mel. 548. nach der Ansicht des Katholic. u. Protest. 554. Heidenth u. Christ. nach Schelling 621. nach Schleierm. 658. nach Hegel 722 f. nach Rust 727.

**Helena** 305 f. 312. 344. die Mondsfrau 309.

**Hephästos** 350.

**Heraclit** 472.

**Heraclion** 161.

**Heraclès** 308. 356.

**Herder**, über die Gnosis 4.

**Here** 355.

**Hermès** 355.

**Hesperiden** 355.

**Hom** 220.

**Homer** 466. 469.

**Horos** 128 f. 131 f. 142. 152. 155.

676. seine Namen 128. seine doppelte Thätigkeit 129.

**Humboldt** über die Bhagavad-Gita 54 f.

**Hyle**, hylisches Princip 134. 158 f.

**Hylische** 25. 55. f. Materie.

**I.**

**Ialdabaoth** 101. 173 f. 283. wird getauscht 177 f. Vater Jesu 190.

**Iao** 133.

**Ideenlehre** 143. 151.

**Idolencultus**, seine Entstehung 350. verschiedene Formen 379. seine Rechtfertigung 360.

**Jerusalem** 145. Zerstörung 392.

**Jerusalem** und Garizim 378.

**Jesus**, Bedeutung seines Namens 87. das Schönste des Pleroma 129. 142. 470. nach Karpokrates 118. nach den Ophiten 189 f. Jesus von Christus verschieden 250. Jesus u. Moses 363 f. der wahre Prophet 390. geht Ein Jahr mit seinen Jüngern um 392. seine Unterredung mit der Salome 497. wiefern der Erlöser 638. S. die verw. Art.

**Indien**, indische Rel. Ideen u. Systeme 50. 54. ind. Gymnosoph. 472. die indische Rel. 691. 723.

**Indifferentismus** 118 f. 441.

**Intelligenz**, bei Plotin, 418. das Unwandelbare 454 f. f. Aus u. Geist.

**Johannes**, der Täufer 189. 255. 343.

λος ὅλης τῆς ὕλης u. f. w. (s. oben S. 162.), unter Jerusalem τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ᾧ προσεκύνουν οἱ Ἰουδαῖοι. Ἀλλὰ καὶ δευτέρως, fährt Origenes fort, ὅρος μὲν ἐνόμισεν εἶναι τὴν κτίσιν, ἢ οἱ ἐθνικοὶ προσεκύνουν· Ἱεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, ᾧ οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον· ὑμεῖς (ihre Christen) οὖν, φησὶν, οἶονεὶ οἱ πνευματικοὶ οὔτε τῇ κτίσει οὔτε τῷ δημιουργῷ προσκυνήσετε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς ἀλήθειας.

125. 176. 540. seine  
ist gegen die Gnostiker  
le Valent. 460. f. Me-  
ders. 540. f. Inh. Anz.  
11. 216. 222. 226. 227.

Voll. 13.

der Ap. 199.

das Reich des Deml-  
. auswärtige 37. Alex.  
4. Secten der Juden

t 210. 241. f. Deml-

m, Polemik gegen das-  
2. 13. seine Hauptidee  
n wesentlicher Charac-  
104. 728. f. Doppeltes  
. ächtes und unächtes  
lex. 46. ägypt. 196.  
Berth des Judenth. 198.  
Marcion 241. f. nach  
rm. 658. f. nach Kant  
ich Hegel 691. 726. f.  
Rel. der Furcht 251.  
336. f. mit Chri-  
Eins 362. f. seine Ver-  
g 366. sein Particular.  
id. und Held. in lehrer  
ing 395. Jud. u. Chr.  
18. f. 610. 621. 658.  
denthum die Rel. des  
izes, der Reflexion,  
torität und des Gese-  
. f.

, der Weisheit Gottes  
tweicht bei Adams Fall  
er Jüngling und die  
u 597. sie spiegelt sich  
Sonne 598. sieht sich  
n und bringt alles an  
l. 606. ist das höhere  
Princip des Menschen  
Verhältniß zu Chri-  
die manichäische Him-  
gfrau 606.

72.

er Simon den Magier

## R.

Rabbala 71.

Rain 170. 188. 199. 289. sein  
Name und sein Geschlecht 341.

Rainiten 185. 192. 198.

Kant, seine Rel. innerh. der  
Grenzen der bloßen Vernunft  
660. f. ist die Religion des  
Gesezes 667.

Katholicismus 550. steht der Gno-  
sis ferner als der Protest. 553.  
das Evangelium ist ihm eine  
Form des Gesezes 554. sein  
Pelagianismus 554.

Keuschheit 375.

Kirche 137. 698. die Neuenwelt  
172. ihre Verfassung 373. die  
Braut Christi 374. 376. 498.  
die Oekonomie der Kirche 501.  
die oberste Kirche 512. die Leh-  
re von der Kirche nach Schle-  
erm. 738. Kirchlicher Canon  
519. Kirchenlehrer, ihre Po-  
lemit gegen die Gnostiker 459.  
f. 547. f. Resultat ders. 541.  
621.

König des Alls 432.

Korah 289.

Kosmogonie 30. kosmog. Systeme  
123. 396. 400 f. 443.

Kosmokrator 168. 182. 282.

Kronos 229. 254.

## L.

Leib, ist nicht von Natur böse  
494. Leib Gottes, die Natur,  
577. f.

Gewalt, über die Gnosis 6. 69.

Licht, Lichtprincip, 57. 133. 172.

202. 429 445. 453. Licht und

Schatten 462. f. Licht und

Finsterniß 558. f. 609. Licht

Licht Gottes 563. 571. des Va-

ters 676. der Geist spiegelt

sich im Licht 587. Lichtreich f.

Pleroma. Lichtreich bei Böh-

me 569.

Liebe 509. 565. 612. 676.

Logik 127. 674.

**Zogor** 43. 71. 127. 129. 132. 213. 227. 419. 469. 508. λόγος ἐν διανοίᾳ und προφορικός 448. der Zogor nach Clemens von Alex. das vermittelnde Princip 512. f. 523. 537. ist der große Hohepriester 514. f. 524. Urheber des M. und N. R. 519. seine Theologie. 539. Züge, über die Gnostik 84. Zuther 555. 558. Zucker 568. sein Fall 569. 572. seine ursprüngliche Vollkommenheit, ob hypothetisch oder wirklich? 570. ist im ersten Princip 571. der Selbstwille 575. das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit 577. lehnet die Natur an 577. von ihm Ratten und Schlangen u. s. w. 579. Donner, Blitz und Hagel 579. er greift allen Creaturen ins Herz 579. sein Verhältniß zum Sohn 581. Lucifers Welt 589. sein Gaukelspiel 608.

**IV.**

**Magie** 249. 620.  
**Magier** 350. 357. der Perser 472.  
**Mala** 54. 61  
**Mann und Weib** 340. 375. männliches und weibliches Princip 152. 398. 605. das männliche Princip das αἰσώμα des weiblichen 152 f. 391.  
**Manes** 437. 439. 545.  
**Manichäismus**, sein Verhältniß zum Buddhismus 63. zum Gnosticismus 192. f. 209. 210. 214. 283. 437. 545. zum Platonismus 417. zu Bohme's System 580. Manich. Mythos von der Jungfrau 606 f.  
**Martyrerthum** 491. 509.  
**Marcion** 11. 18. 25. 99. 100. 103. 115. sein System 220. sein Evang. 249. seine Antithesen 249. f. 488. Oppositi-

oncharacter seines Systems 241. 249. 295. sein Votivismus 255. f. 485. seine Ansicht vom Kreuzestode Christi 270. 473. Hauptprädicate seines Gottes 475. seine Lehre von Principien 276. f. Gehalt seines Systems 285. f. Subjectivität seines Standpuncts 291. 396. f. 487. 675. 738. setzt das Judenth. über das Heidenthum 290. verwirft die Allegorie f. d. Zus. Marcion eine emanationistische Natur 291. Seine Schüler und Gegner 297. 405. Wichtigkeit seiner Erscheinung 297. f. seine reformatrische Tendenz 298. sein System eine neue Epoche in der Geschichte der Gnostik 300. Polemik gegen Marcion als des Magier Simon 313. 377. sein Polyth 381. sein Christenthum eine neue Form des dämonischen Heidenth. 386. sein Absterb. Verb. zu Valentin 412. vgl. 488. Seine Weltansicht von Plotin bestritten 440. Verb. seines Syst. zum Valent. 442. Tertullianus Polemik gegen ihn 472. f. die des Clemens von Al. 496. f.

**Marcioniten**, ihre große Zahl 298.

**Marcus**, der Gnostiker 406. Marcionier 232.

**Maria** 138. 602. 603.

**Massuet** 2. 3.

**Materie** 22. ihr Verb. zu Gott 23. ihr Begriff in der heidn. Rel. 26. bei Plato 39. 79. f. 104. bei Philo 82. im Manichäismus 64. in Valent. System 101. f. Plotin über sie 453 ihre Entstehung 131. Quelle des Bösen 40. 102. 430. Was sie im Gegensatz gegen den Geist ist 260 f. ewige 171. 276. als Weib 283. 290. bildet Idole 290. Materie in Gott

ie reine 408. die ab-  
Natur 725.

. 16. 70. 103. 183.

r 310.

drei Menschenclassen  
seine Stellung im Welt-

nach dem Buddhalismus

dem Gnostic. 136. 174.

öhmie 591. nach Schel-

3. seine Schöpfung nach

18. nach den Gnostikern

5. 208. nach den Ele-

323 nach Öhmie 592.

rei Principien 54. 170.

in höchster Vorzug 179.

1. seine Herrschaft 333.

Mensch als sittliches

398. f. 490. f. ist Gott

504. (f. Ebenbild)

die Stelle von Lucifers

in 591. das Centrum

edergeburt in ihm 597.

der Mensch eine Braut

4. der erste und zweite

171. 174. 332. der

ensch 345. seine Volk.

2. kein Mann und kein

193. (f. Adam) der ur-

618. 646. 734. der

ine 715. 716. 734. der

gut und böse 685.

rdung 715.

53. f.

chose 58. 61.

86. 195. 568.

473.

ort der Mitte 168. f.

4.

4. f. 161. f. 552.

360. 373.

8. 338. 399. 737. mo:

werden 510. 513-

1. 209. 340.

8 12. 125. f. 142.

mus 385.

anismus, die wahre Rel.

erhältniß zur Lehre von

theit Christi 380. f.

llichen Bewußtseyn ge-

474. eine Stufe der

relig. Entwicklung 634. f. 729:

Moore, Thomas 552. f.

Moses 46. 203. 339. 363. spricht

allegorisch 86. f. Prophet des

Weltchöpfers 189. 252. hat

das Gesetz nicht geschrieben

319. der Prophet des Gesetzes

für immer 370. seine Kathe-

dra 370. 374. Mann des Ge-

setzes 518. Inbegriff alles Wis-

sens 527. weiß nichts vom

Glauben 551. der Defel sei-

nes Angesichts 604. 610. 734.

hat sein Gesetz vom Geist der

großen Welt 610.

Mosheim 2. 4. 10. 68. 98. 175.

Mutter 158. f. Sophia u. Acha-

moth.

Mysterien, der Achamoth 137.

der Ophiten 196.

Mythus 723. Mythen heidn.

231. 472. ihr unsittlicher In-

halt 353. 356. f. Form.

## N.

Naassener 165.

Natur, Leib Gottes 577. Verleib-

lichung der Idee 674. Na-

tur u. Geist 673. 689. Haus

des Lebens und Todes 583.

die Geburt Gottes in ihr 583.

wird durch die Sehnsucht nach

Gottes Licht offenbar 587. Na-

tursymbolik 232. 725. Natur-

philos. 66. 611. 626. Natur-

religion 546. 636. 691. ihr

Begriff 723.

Neander 2. 6. 7. 8. 12. 98. 102.

117. 120. 175. 278. 293. 296.

411.

Nebrod (Nimrod) 349.

Nereus 353.

Neuplatoniker Neuplatonismus

73. 416. Weltansicht 422. f.

Lehre von der Welt 452. f.

Einfluß des Christenth. auf

den Neuplat. 454 Verwandt-

schaft mit der Gnosis 459.

Verh. zur Volkrel. 459.

Nikolaiten 192.

Nirwana 58. f.  
Noah 188. 338. 348. 363. 370.  
Nus 32. 39. 80. 125. 149. 210.  
Schlangendämon 182. bei Ba-  
sildes 219. bei Plotin 418. f.  
454.

**D.**

Offenbarung, innere und äuße-  
re 393. Vernunft und Offenb.  
619.  
Ogdoad 145. 153. 173. 213. 469.  
511.  
Okeanos 469.  
Ouel 195.  
Opfer 46. 183. 204. 317. 341.  
350.  
Ophiten 99. 110. 114. Erklärung  
ihres Namens 187. verschie-  
dene Parteien 185. ihr Sy-  
stem 171. f. Verwandtschaft  
mit dem Manichäismus 192.  
Verh. zum valent. 197. Alter  
ihres Systems 194. antijüd.  
Character 198. ihr Diagram-  
ma 196.  
Ophiomorphos 184.  
Ophioneus 228.  
Origenes 115. 191. platonistren-  
der Character seines Systems  
454. 540. sein Verhältniß zu  
Valentin und Plotin 540.  
seine Ansicht vom Bewußtseyn  
Gottes 707.  
Ormuzd 53. 213. 214. 229.  
Ostris 310. 473.

**P.**

Pandora 471.  
Pantänus 537.  
Pantheismus 632. 706. 707. 723.  
Paradiesische Welt, bei Böhmie,  
die des zweiten Princip 584.  
589.  
Paraflet 233. 545.  
Parchor. Prophet 228.  
Paris 355.  
Pascha 204.  
Pasiphae 309.

Patriarchen 45. 230. 289.  
Patripassianer 293.  
Paulus, der Ap. 49. über die  
Gnosis I. Cor. 90. f. Mar-  
cions Apostel 298. Volentige-  
gen ihn 384. seine Gattin 498.  
Pelagianismus 554. 708.  
Pelens 355. 377.  
Pentheus 538.  
Petrus, der Ap. 302. 344. 498.  
Peripatetiker 495.  
Perser 349. f. 472.  
Pherecydes 228. f.  
Philippus, der Ap. 498. sein  
Evang. 193.  
Philo 12. 37. 51. 70. 82. 129.  
518.  
Philosophie, orientalische 4. 9.  
10. 68. pythagoreisch-platon-  
sche 31. 47. 51. 75. 154. 216.  
231. 470. 510. heidnische 520.  
f. ihr propädeutischer Nutzen  
520. 535. f. das Testament  
der Griechen 522 stammt nicht  
vom bösen Princip 523. von  
gefallenen Geistern gegeben  
529 f. Quelle der Häresen  
542. Philos. der Hebräer 527.  
die Philos. stellt sich über das  
Christenth. 488. Verh. der Phi-  
los. zur Theol. seit der Ref.  
555. Philosophie nach Hegel  
674. ist Theologie 700. 708.  
f. Rel. Philos.  
Philosophen, die griechischen er-  
kennen die Wahrheit nicht  
388. 471. 531. sind Philologen  
388. ihr Diebstahl 528. f.  
Philumene 406.  
Phrae 350.  
Plato 38. 144. 150. 164. 420.  
430. 437. 470. 472. 497. ο ε-  
ξιστοίων φιλόσοφος 527. ist in  
die Tiefe des Intelligibeln  
nicht eingedrungen 15. 435.  
Verh. seines Quadrus und Li-  
maus 451.  
Platonismus 3. sein Verh. zur  
Gnosis 38. f. 70. 79. 102. 413.  
des val. Systems 124. 141.  
206. des Origenes 540. Wsen-

- Doppelat. der Gnostiker 430. Plat. und Manich. 487. f. Plat. u. Christenth. 453. f. der Platonismus bei Plotin anders modificirt als in der Gnosis 458.
- Planeten 196. 232. Planetengeister 173. 189.
- Pleroma 129. 167. f. 194. 569. 738. Brautgemach 141. πλήρωμα und κένωμα 133. 142. 157. 463. πλήρωμα platonisch 159. das Absolute 462. 464. 677. \*)
- Plotin, sein Buch gegen die Gnostiker 417. Hauptpuncte seiner Polemik 418. f. seine drei Principien 418. 452. f. seine Gegner die Gnostiker 435. f. bestreitet in ihnen zugleich die Christen überhaupt 447. inneres Verh. seiner Lehre zur gnostischen 449. gemeinsamer plat. Grundtypus des plot. und val. Systems 456. f. Verh. seiner Polemik zur christlichen 460. f. stimmt mit Tertullian überein 472.
- Pluton 354.
- Pneumatische, pneumatisches Princip 25. 55. 134. 135. 137. 141. f. 147. 158. 168. 489. 680. 686.
- Polytheismus, die falsche Rel. 336. f. verschiedene Formen 379. seine Rechtfertigung 359. f.
- Porphyrius 418. 435.
- Poseidon 354.
- Praxas 203.
- Prädestination 352.
- Presbyter 347. 375.
- Principien, drei der Gnost. 25. 55. 134. 158. des Plotin 418. 452. des Origenes 541. Böhme's 560. 580 f. das dritte Princip Böhme's 584. Scheidung der Principien 589. das erste Princip nicht Gott 558. 575. 596. die beiden Principien Schellings 611. Kants u. Schleierm. 660. f.
- Prometheus 355. 529. 533.
- Propheten 113. 189. 203. 254. 289. 387. 504. 518. f. die Zus. haben geirrt 368. falsche 529. nicht jüdische 230. der Prophet der Wahrheit 337. 363. 387 seine Erscheinung ist nothwendig 366. sein Wissen und Vorauswissen 390. f. Princip aller Wahrheit 387. sein Eintritt in das Leben f. die Zus. Prophetenthum identisch mit Christenthum 520.
- Prophetie, wahre und falsche 337. 383. 386. männliche und weibliche 340. f. die Zus. Wesen der wahren Prophetie 390. f. Quelle aller Erkenntniß 386. f.
- Προσαφήματα des Basilides 214. 595.
- Protestantismus 550 sein Verh. zum Gnost. 552. f. 554. sein Streben nach Vermittlung 554. sein mystisches Element. 557.
- Prudentius über Marcion 282.
- Prunikos 172. 175. 188.
- Psychisches 134. 135. 158. f. 168. f. 489. 678. 679. kommt nicht in das Pleroma 141. Unterschied der Psychischen u. Pneumatischen 679. f.
- Ptolemäus, der Valent. über das A. E. 202. f. — 331.

## Q.

\*) Ueber die Bezeichnung des Absoluten als des Vollen und somit auch die Materie, oder die Welt, als das Leere, mit sich Erfüllenden auch bei Philo vgl. man nun auch Dähne Gesch. Darst. der jüd. Alex. Rel. Phil. I. S. 186. f. 270. 281.

**R.**

**Raybael** 105.  
**Rechtes und Linkes** 134. 154.  
 172. 191. 293. 326. 338. 408.  
**Recognitiones** 373.  
**Reformation** 550.  
**Religion, Object der Gnosis** 18.  
 heidn. jüd. christl. 25. f. 28.  
 52. 66. 109. 123. 207. 248.  
 337. 591. 721. Orient. Rel.  
 Syst. 30. 50. die griechische  
 Rel. 691. 723. f. die wahre  
 und falsche Rel. 336. f. 377.  
 397. (f. die verw. Art.) Rel.  
 nach Marcion 251. Furcht und  
 Liebe Wesen der Rel. 315.  
 487. das Wesen der Rel. das  
 Handeln 363. Rel. nach Schlei-  
 erm. 634. Verb. der Rel. zur  
 Philos. 669. die hist. Religionen  
 Momente des Begriffes der  
 Rel. 690.  
**Religionsgeschichte** 9. 112. 401.  
 536. 541. 545. 554. f. nach  
 Schelling 619. nach Kant  
 667. ihre Stellung und Be-  
 deutung in der Hegel'schen  
 Rel. Philos. 689. f.  
**Religions-Philosophie, alte, ins-  
 bes. alexand. 9. 12. 37. 43. 50.  
 53. 229. 230. 238. neuere 24.  
 544. 555. f. 627. f. 633. f.  
 657. die Hegel'sche 668. f. die  
 Rel. Philos. hat dieselbe Auf-  
 gabe wie die Gnosis 9. 24.  
 539. 544. f. ihr Entwickungs-  
 gang 735. f. dreifache Form  
 der neuern Rel. Philos. 736.  
**Rhea** 354.  
**Rom, römische Kirche, ihre an-  
 ti-jüd. Tendenz** 296. Valentin  
 und Marcion, Neuplat. und  
 Gnostiker in Rom 412. 440.  
**Rosentrantz, über Schleierm.** 647.  
 646. 737. — 707. — über Na-  
 turrelig. 725.  
**Rust über Heidenthum** 727.**

**S.**

**Sabaoth** 283.

**Sabbathsfeier** 46. 204. 243.  
 252. **Sabbathsjahr** 511.  
**Sabler** 103. 185.  
**Sacramente** 473. 698.  
**Salliter** 564. 570. 572.  
**Salome** 497.  
**Samael** 186.  
**Samaritanen** 310. Samaritaner,  
 Heiden 378.  
**Samen, Lichtsamen, origins**  
 137. 158. 468. 470. 489.  
**Sansara** 58. f.  
**Sara** 521.  
**Satan** 208. f. Teufel, Lucifer.  
**Satisfactionstheorie, ihr Ur-  
 sprung im marcion. System**  
 274.  
**Saturn** 358.  
**Saturnin** 99. f. 105. 107. 111.  
 114. 208.  
**Säulen, die sieben** 362. 394.  
**Schelling, sein Verb. zu Böhme**  
 556. 611. 616. 736. Darstel-  
 lung seiner Lehre 611. f. sein  
 Dualismus 623. 683.  
**Schicksal, der Buddhisten** 60.  
 62. εἰμαρμένη 352.  
**Schlange** 178. 181. Princip der  
 Gnosis 183. 192. ihre Bedeu-  
 tung 196. die Zeugung ihr  
 Werk 501. Lucifer 579. Schlan-  
 gendämon 187. f. 188. 229.  
 283. Schlangentreter, das  
 Wort von ihm 600.  
**Schleiermacher Verb. seiner Glau-  
 benslehre zur Rel. Philos.** 617.  
 633. 641. 657. zur Gnosis 637.  
 639. 643. sein Standpunkt 627.  
 f. 668 f. 739. f. Vgl. zu Schel-  
 ling 628. sein Pantheismus  
 630. seine Christologie 637.  
 Innerer Organismus seiner  
 Glaubenslehre 646. f. Verb.  
 der Einleitung zur Dogmatik  
 947. f. seine Hinneigung zum  
 Doketismus 656. zum Ebio-  
 nitismus 656. Antipathie ge-  
 gen das Judenthum 660. Verb.  
 zu Kant 660. f. Form seines  
 Systems 737. seine Lehre von  
 der Kirche 738.



- Scholastik** 549.  
**Schöpfung**, ihr Begriff 323. bei Böhmie 583. f. Welt.  
**Schrift**, die heil. bedarf eines Schlüssels 320. enthält Lügen gegen Gott 321. sagt alles mögliche 336. enthält Wahres und Falsches 366 f. Analogie der Schrift 519.  
**Sevthianus** 437.  
**Seele**, Seelen, ihr Fall 40. 81. 222. 346. 409. 427. 453. 540. Lichtseelen 193 kommen in den Schoos Gottes 330. gute und böse Seele 214 f. männliche und weibliche 409. Ehebruch der Seele 342. die Seele eines der Principien bei Plotin 418. Princip des Gegen-satzes der sinnlichen und über-sinnlichen Welt 454. Weltseele 193. 427 f. 432. 456. die Seele des Gnostikers 494. die Seele bildet Formen 609. Seelenwanderung 197. 223.  
**Sem**, Semo, 308.  
**Semler** 6.  
**Seth** 170. 188. 200. Sethianer, Sethiten 185. 192. 198.  
**Severianer** 283.  
**Siebenzahl** 330. 362. 511. 512.  
**Seie** 125. 148 f. 312. 469. 676.  
**Simon**, von Cyrene 210.  
**Simon**, der Magier. 302 f. der Stehende 304. Zeus 312. hat verschiedene Namen 305. seine Gattin 305 f. der Erzhäretiker 311. Repräsentant der Gnosis, insbes. der marcionit. 313. bildet eine Synagie mit Petrus 344. Apostel des Heilenthums 377. beruft sich auf Schriftstellen 379. soll ein ächter Protestant seyn 552.  
**Simonianer**, ihre Lehre eine Parodie der Gnosis 310 f. keine wirkliche Secte 311.  
**Simson** 308.  
**Socrates** 228. 528. 693. 711.  
**Sohn**, ist gezeugt, nicht Gott 380. sieht allein den Vater 385. seine fleischlose Natur 385. ist die vollkommenste Natur 513. Sohn Gottes nach Böhmie 563. 581. der Blitz des Lebens 568. das Herz Gottes 562. des Vaters Kraft und Licht 587. Söhne Gottes 432. 449. Reich des Sohns 682. 686 f.  
**Sonne** 233. 399. 340. 437 f. 578.  
**Sophia** 45. 111. ihr Leiden und Fall 127. 155. 172. 443. 617. 678. bewirkt den Sündenfall 178 f. ihre Wirksamkeit 188. 200. ist der Hauptbegriff einer Classe gnostischer Systeme 207. 312. ihre Namen 207. ihr Gastmahl 238. obere und untere 130. 443. 456. 678. 685. ihr Begriff bei Basilides 224. in den Elementinen 398 f. \*) 408. ist von Plotins Weltseele nicht verschieden 421. 456. Vgl. Achamoth.  
**Soter** 129. 133. 138.  
**Stauros** 120. 132.  
**Sterne**, gute und böse, rechte und linke 233. sind Götter 424. 472. Rath der Sterne 577. 602. die angezündete Geburt des Leibes Gottes 578. sies

\*) Wie der Verf. der Elem. die Sophia eigentlich zur οὐνογνοῦς Gottes macht (Hom. XVI, 12. σοφία — αὐτὸς αἰὲρ συνέχων). vgl. die Charis der Valent. G. 125. 148 f.), so betrachtet auch schon Philo die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens. G. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. G. 22.

rische Geburt 583. bedeuten die Engel 584. der Geist der Sterne und Elemente regiert im dritten Princip 594 f.  
**Stoiker** 470. 507. 527.  
**Substanzen, vier, Elemente der Welt** 322. 324. 408.  
**Sündenfall** 178. 211.  
**Suriel** 195.  
**Symbol** 723. Symbolik, symbolisches und typisches 88. 196. 204. 231 f. 266. 356.  
**Synkretismus** 16. 70. 103. 311.  
**Syzygien** 146 f. 207. 208. 213. 239. 312. Lehre der Elementen 337. 338 f. 343 f. 376. ihr Kanon 344. 378. 402. ihre Umkehrung 398. 535. 679. ihre Bedeutung 401. 677.

## T.

**T, Buchstabe, seine mystische Bedeutung** 87.  
**Tatian** 500.  
**Taufe** 224. 371. 490.  
**Ternarius sanctus** 603. 607.  
**Tertullian** 125. 460. 471 f. 540. stimmt mit Plotin überein 472. mit dem Verf. der Element. 472. sein Realismus 487 seine Ansicht von der Philosophie 542.  
**Tetras** 150. 153. 406.  
**Tetractys** 153.  
**Teufel** 161 f. 168. 186. 200. 325 f. 408. 411. herrscht über die gegenwärtige Welt 326. Dieb, und Urheber der Philos. 525. 529. sein Fall 576. Scharfrichter 577. warum die alte Schlange 579.  
**Thales** 469. 472.  
**Thaphabaoth** 195.  
**Thauthabaoth** 195.  
**Theletos** 127. 156.  
**Therapeuten** 46. 403.  
**Theologie, ihr Verb. zur Philos.** 556. 700. die deutsche Theologie 558.  
**Theophrasten des A. T.** 13.

**Theosophie, orientalische** 10. 15. 17. J. Böhme'sche 557 f.  
**Thetis** 355. 469.  
**Thierkreis** 232. 355. 574.  
**Tinctur** 598.  
**Ton** 565. 571.  
**Träume** 384.  
**Trias, Trinität, indische** 54. platonische 422. Kirchliche 512. J. Böhme'sche 562. Hegel'sche 682 f. 714.  
**Trichotomie, plat.** 158.  
**Tugend, zeigt Gott** 434. die drei Tugenden des Gnostikers 494.  
**Typen** 88. 238.

## U.

**Uebel der Schuld und Strafe** 484.  
**Unsterblichkeit** 330. 339. 395. nach Hegel und Schleiermacher 708 f.  
**Unzucht, die practische Seite der Abgötterei** 374. 400. 605.  
**Urdon** 31. 151. 675.  
**Uriel** 568.  
**Urkund (das, woraus sich etwas herschreibt, Princip)** 559 f. 374.  
**Urlicht** 171.  
**Urmensch** 171. 177. 274. Urquelle aller Rel. u. Off. 362. Urprophet 387.  
**Urreligion** 362.  
**Urvater** 148. 158. 171. seine Evangelie 399. ist mannweiblich 148.

## V.

**Valentin und sein System** 25. 80. 104. 112. 113. 114. 122. 124 f. 332. 681. schließt sich an die heidnische Religion an 150. 458. 468 f. an die pythag. Philos. 154. 470. sein Platonismus 141 f. sein Dualismus 261. sein Verb. zum ophit. Syst. 197. zum marcion. 442 f. die Zus. Zum platonischen 450. Valentins bist. Verb. zu Marcion 412. Seine Schüler 122. Fragmente aus

seinen Schriften 139. 146. 158. 215. Die Valentinianer behaupten von Natur selig zu werden 489.  
**Water**, über die Eintheilung der Gnostiker 99.  
**Water**, Gott der absolute, auch bei Plotin 421. 455. **Water** des Alls 466. Allherrscher 513 f. der **Water** ungezeugt 380. der **Water** das erste Princip bei Böhme 562 f. 580 f. das Reich des **Waters** nach Hegel 677. 682.  
**Versöhnung** 715.  
**Visionen** 383.  
**Vorsehung** 426. 491 f. 523. 532. geläugnet 353. der Herr derselben 433. Begriff der Zulassung 532.

### W.

**Wahrheit**, die Eine und getheilte 538 f.  
**Walch**, 6.  
**Wasser**, das zuerst geborne, löscht das dämonische Feuer 372.  
**Weib**, Princip der Sünde 178. repräsentirt die sinnliche Welt 180. 283. 595. weibliches Princip 152 f. 155 f. 340. 605.  
**Weinstock**, Bild des Schlangendämons 283.  
**Welt**, die drei Welten der Buddhisten 57. bei Böhme 589. die Welt des Geburtswechsels 58. 199. **Weltschöpfung** 134. 283. 357. 583. 612. 629. die **Weltschöpfung** offenbart die Gerechtigkeit

**Gottes** 483. die Welt aus Unwissenheit entstanden 139. 166. **Welteude** 141 f. **Ewigkeit** der Welt 452 f. die Substanzen der Welt sind Götter 472. die Welt bewegt sich im Cyclus der Siebenzahl 511. obere und untere Welt 140. 144. 146. 150. 423. 462. männliche und weibliche 157. 343. die sichtbare Welt zur Ehre der unsichtbaren geschaffen 145. 445. die sichtbare und unsichtbare ein Urbild u. Nachbild 144. 450 f. 584. vgl. 461. **Weltansicht**, platonische u. gnostische 422 f. 432. 440. 449. 472 f. 493 f. — **Weltseele** 193. f. **Seele**. — vgl. **Gott**.  
**Weltgeist**, **Weltfürsten** 181. 189. 192. 199. der manichäische **Weltfürst** 580. 607.  
**Weltschöpfer**, f. **Demiurg**.  
**Wiedervereinigung** 373.  
**Wissen**, f. **Gnosis** u. **Glaube**.  
**Wissen** und **Nichtwissen** 166 f. 401 f. **Wissen** und **Seyn** 402.  
**Wolf**, seine natürliche Theologie 555.

### Z.

**Zahl**, 154 f. 157. 165. **Bedeutung** der Zahlen 232. 234.  
**Zaradas** 437.  
**Zeugung** 268 f. 283. 494. 497 f.  
**Zeus** 312. 353. 354. 472.  
**Zoroaster**, zoroastrische Rel. 50. 53. 69. 739. **Zoroasters** Name 349. zoroastrische Offenbarungen 435 f.  
**Zostrianos** 435.

## Druckfehler und Zusätze.

---

### S. Lin.

- 13 10 von oben lies des statt der  
 15 5 v. o. l. Plato st. Philo  
 19 3 v. u. Anm. l. παλυσφυλλ, st. παλυσφηνλλ.  
 85 9 v. o. l. welchen st. welcher  
 98 17 — l. Unterscheidung st. Untersuchung  
 110 2 v. u. l. denn st. den  
 128 12 v. o. l. diesem st. diesen  
 — 11 v. u. l. Die st. Der  
 130 3 v. o. l. Kraft eine st. Kraft, eine  
 131 4 v. u. l. Heros st. Heros  
 156 8 — l. haben st. heben  
 170 16 v. o. gehört zu der citirten Stelle die Anm.

Vgl. Tertullian Adv. Valent. 29.: Cain et Abel et Seth fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant (Valentiniani) argumenta naturae atque essentiae. Choicum, saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale, mediae spei deliberatum, ad Abel componunt, spiritale certae saluti praeyudicatum, in Seth recondunt. Sic et animas ipsas duplici proprietate discernunt, bonas et malas: secundum choicum statum ex Cain, et animale ex Abel, spiritalem ex Seth. Auf analoge Weise sind auch schon nach Philo in den Personen der mosaischen Urgeschichte verschiedene sittlich-religiöse Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς) dargestellt (s. Dähne gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 342. f.), wir sehen aber hieraus zugleich einen deutlichen Beweis der oben S. 13. f. bes. S. 51. angegebenen Differenz zwischen Philo und den Gnostikern. So verschieden diese psychologischen τρόποι von jenen speculativen oder metaphysischen Principien der Gnostiker sind, so groß ist überhaupt die Verschiedenheit des philonischen und gnostischen Standpuncts, so weit der Gegensatz der beiden Principien, des geistigen und materiellen, sich auf die Sphäre der Menschenwelt bezieht.

184 4 v. u. Anm. l. Diese st. Dieser

212 unten u. 213 oben gehört zu den Worten: „ein näh. Verb. vor-  
 auszusetzen ist,“ noch d'e Anm.: Auf ein solches Verhältniß zum  
 zoroastrischen Religionsystem scheint mir auch Origenes hin-  
 zuweisen, wenn er (Series veteris interpretationis com-  
 mentariorum in Matthaeum 46) das Characteristische des  
 Systems des Basilides zum Unterschied von der doctrina  
 Marcionis und den traditiones Valentini, durch den Aus-  
 druck longa fabulositas Basilidis bezeichnet. Dieser Ausdruck  
 ist ganz bezeichnend für ein System, welches ganz nach dem

Typus des zoroastrischen den mythisch dargestellten Kampf und Conflict zweier Grundwesen durch alle seine Epochen und Wendungen hindurch in unendlich langer Ausdehnung sich hinziehen läßt.

48 1 v. o. l. sagen, st. sagen:

40 15 — l. ein, nach st. ein nach

51 17 — l. omnino st. omnio

56 14 — videlicet et in isto, st. videlicet, et in isto

58 13 — l. Erscheinung Christi st. Erscheinung

62 14 — l. mit ihr die st. mit ihr, die

63 13 — l. ein st. eine

66 18 — l. glaubten. st. glaubte.

70 4 v. u. Ann. l. divortio st. divortin

84 l. von unten gehört noch zu Ann. 47.: Wir sehen hieraus zugleich, wie auch das marcionitische System, so wenig es mit dem Naturleben, in welchem auch der Mythos seinen Ursprung nimmt, zu thun haben will, doch immer noch ein gewisses mythisches Element in sich hat. Wie in letzter Beziehung der marcionitische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification, so gibt es soaar, wie das erwähnte Verhältniß des Demiuras zur Materie beweist, dem mythisch Geschlechtlichen in sich Raum. Aber ebenso charakteristisch ist dabei, daß alles Mythische dieser Art von Marcion nur in diejenige Region gesetzt wird, von welcher er sich überhaupt mit dem ganzen, ihm eigenen, Abscheu vor dem materiellen Naturleben hinwegwendet.

85 18 v. o. l. nur st. nun

87 6 v. u. l. diesen st. diesem

92 1 v. o. l. konnten st. konnte

90 6 — gehört zu den Worten: „seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten.“ noch die Ann.: Diese Verschiedenheit des marcionitischen Systems von den frühern Systemen deutet auch Origenes treffend an, wenn er in der schon erwähnten Stelle (s. den Zusatz zu S. 212) von dem valentinischen System den Ausdruck traditiones Valentini. von dem marcionitischen dagegen den Ausdruck doctrina Marcionis gebraucht. Die doctrina zum Unterschied von den traditiones ist das selbstständig gedachte, von äußern Auctoritäten unabhängige System. Das eigentliche Princip seines Systems hatte ja Marcion in letzter Beziehung nur in seinem christlichen Selbstbewußtseyn. Ein System dagegen wie das valentinianische hatte schon wegen seiner durchaus mythischen Form auch einen traditionellen Character. Auch sollen sich die in diese Classe gehörenden Gnostiker ausdrücklich auf ältere Auctoritäten für ihr System berufen haben, wie Valentin selbst auf Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basilides auf Glaucas, einen *ἐκκλησιαστής* des Apostels Petrus (Clemens von Alex. Strom. VII. 17.). Mit eben diesem Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern hängt auch die Verwerfung der Allegorie zusammen. Denn die Allegorie ist immer zugleich das Mittel, das Neue und Eigene an das Alte und Ueberlieferte anzuknüpfen und durch

## Druckfehler und Zusätze.

---

### S. Lin.

- 13 10 von oben lies des statt der  
 15 5 v. o. l. Plato st. Philo  
 19 3 v. u. Anm. l. παλαιοί, st. παλαιοί.  
 85 9 v. o. l. welchen st. welcher  
 98 17 — l. Unterscheidung st. Untersuchung  
 110 2 v. u. l. denn st. den  
 128 12 v. o. l. diesem st. diesen  
 — 11 v. u. l. Die st. Der  
 130 3 v. o. l. Kraft eine st. Kraft, eine  
 131 4 v. u. l. Heros st. Heros  
 156 8 — l. haben st. heben  
 170 16 v. o. gehört zu der citirten Stelle die Anm.

Vgl. Tertullian Adv. Valent. 29.: Cain et Abel et Seth fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant (Valentiniani) argumenta naturae atque essentiae. Choicum, saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale, modiae spei deliberatum, ad Abel componunt, spiritale certae saluti praecudicatum, in Seth recondunt. Sic et animas ipsas duplici proprietate discernunt, bonas et malas: secundum choicum statum ex Cain, et animale ex Abel, spiritalem ex Seth. Auf analoge Weise sind auch schon nach Philo in den Personen der mosaischen Urgeschichte verschiedene sittlich-religiöse Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς) dargestellt (s. Dähne gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 342. f.), wir sehen aber hieraus zugleich einen deutlichen Beweis der oben S. 13. f. bes. S. 51. angegebenen Differenz zwischen Philo und den Gnostikern. So verschieden diese psychologischen τρόποι von jenen speculativen oder metaphysischen Principien der Gnostiker sind, so groß ist überhaupt die Verschiedenheit des philonischen und gnostischen Standpunkts, so weit der Gegensatz der beiden Principien, des geistigen und materiellen, sich auf die Sphäre der Menschenwelt bezieht.

- 184 4 v. u. Anm. l. Diese st. Dieser

212 unten u. 213 oben gehört zu den Worten: „ein nat. Verb. vorauszusetzen ist,“ noch d'e Anm.: Auf ein solches Verhältniß zum zoroastrischen Religionsystem scheint mir auch Origenes hinzuweisen, wenn er (Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum 46) das Characteristische des Systems des Basilides zum Unterschied von der doctrina Marcionis und den traditiones Valentini, durch den Ausdruck longa fabulositas Basilidis bezeichnet. Dieser Ausdruck ist ganz bezeichnend für ein System, welches ganz nach dem

Typus des zoroastrischen den mythisch dargestellten Kampf und Conflict zweier Grundwesen durch alle seine Epochen und Wendungen hindurch in unendlich langer Ausdehnung sich hinziehen läßt.

48 1 v. o. l. sagen, st. sagen:

49 15 — l. ein, nach st. ein nach

51 17 — l. omnino st. omnio

56 14 — videlicet et in isto, st. videlicet, et in isto

58 13 — l. Erscheinung Christi st. Erscheinung

62 14 — l. mit ihr die st. mit ihr, die

63 13 — l. ein st. eine

66 18 — l. glaubten. st. glaubte.

70 4 v. u. Anm. l. divortio st. divortin

84 l. von unten gehört noch zu Anm. 47.: Wir sehen hieraus zugleich, wie auch das marcionitische System, so wenig es mit dem Naturleben, in welchem auch der Mothus seinen Ursprung nimmt, zu thun haben will, doch immer noch ein gewisses mythisches Element in sich hat. Wie in letzter Beziehung der marcionitische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification, so gibt es soaar, wie das erwähnte Verhältniß des Demiuras zur Materie beweist, dem mythisch Geschlechtlichen in sich Raum. Aber ebenso charakteristisch ist dabei, daß alles Mythische dieser Art von Marcion nur in diejenige Region gesetzt wird, von welcher er sich überhaupt mit dem ganzen, ihm eigenen, Abscheu vor dem materiellen Naturleben hinwegwendet.

85 18 v. o. l. nur st. nun

87 6 v. u. l. diesen st. diesem

92 1 v. o. l. konnten st. konnte

99 6 — gehört zu den Worten: „seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten.“ noch die Anm.: Diese Verschiedenheit des marcionitischen Systems von den frühern Systemen deutet auch Origenes treffend an, wenn er in der schon erwähnten Stelle (s. den Zusatz zu S. 212) von dem valentinischen System den Ausdruck traditiones Valentini, von dem marcionitischen dagegen den Ausdruck doctrina Marcionis gebraucht. Die doctrina zum Unterschied von den traditiones ist das selbstständig gedachte, von äußern Auctoritäten unabhängige System. Das eigentliche Princip seines Systems hatte ja Marcion in letzter Beziehung nur in seinem christlichen Selbstbewußtseyn. Ein System dagegen wie das valentinianische hatte schon wegen seiner durchaus mythischen Form auch einen traditionellen Character. Auch sollen sich die in diese Classe gehörenden Gnostiker ausdrücklich auf ältere Auctoritäten für ihr System berufen haben, wie Valentin selbst auf Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basilides auf Glaucias, einen ἐκπαιδευμένος des Apostels Petrus (Clemens von Alex. Strom. VII, 17.). Mit eben diesem Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern hängt auch die Verwerfung der Allegorie zusammen. Denn die Allegorie ist immer zugleich das Mittel, das Neue und Eigene an das Alte und Ueberlieferte anzuknüpfen und durch

fen haben, wenn sie sie nicht als Organe der weiblichen Prophetie im Gegensatz gegen jene Organe der männlichen Prophetie, welche daher auch nicht *ἐκ προφητῶν ὁρατόρων* waren, betrachteten? Diese letztern wären demnach sämtlich nicht vom Weibe geborne Propheten gewesen. Diese Ansicht von der Erscheinung Jesu oder des Sohns Gottes kann man zwar allerdings mit Schneckenburger auch doketisch nennen, aber es ist doch nicht der gewöhnliche Dokerismus: sie nähert sich, was in Verbindung mit dem Obigen S. 405 f. bemerkenswerth ist, auffallend der Ansicht des Apelles. So erklärt sich nun auch, wie ich glaube, warum der Verf. der Elementinen, so nachdrücklich er die marcionitische Lehre bestreitet, demungeachtet sich nirgends in demselben Umfang und mit demselben Ernste wie Tertullian in eine Widerlegung des marcionitischen Dokerismus einläßt. Es muß dieß auffallen, kann aber nur darin seinen Grund haben, daß er den marcionitischen Dokerismus nicht unbedingt mißbilligte, sondern ihm wenigstens in der Verwerfung einer menschlichen Geburt beistimmte, aber eben dieß hielt ihn wohl auch ab, seine eigentliche Vorstellung über diesen Gegenstand überhaupt (über welchen übrigens auch die Ebioniten, wenn anders nicht erst Eulphanius die Sache verwirrt hat, nicht sehr einig gewesen seyn müssen) näher darzulegen. Ist der hier gemachte Versuch, diesen dunkeln Punkt etwas mehr aufzubellen, nicht mißlungen, so dient die neue Form des Dokerismus, mit welcher er uns bekannt macht, zugleich dazu, unsere Darstellung der verschiedenen Formen der Gnosis durch ein neues Moment zu vervollständigen, und wir sehen hieraus, wie selbst das pseudoclementinische System den durch alle Formen der Gnosis sich hindurchziehenden Dokerismus nicht ganz von sich zurückweisen konnte,

428 10 von unten l. erfahren, st. erfahren haben,

443 6 v. o. l. *συνταξις* st. *συνταξις*

466 12 — l. hypost st. hypost

479 7. 8. v. u. l. Leb. Zeug. st. leb. zeng.

501 15 v. o. l. chische st. fische

510 17 — l. Werte st. Worte

515 2 v. u. l. *δύναμις* st. *δύναμις*

552 6 v. u. Anm. l. Gentleman st. Gentlemen

639 5 v. o. l. verwerfliche st. verwerflichen

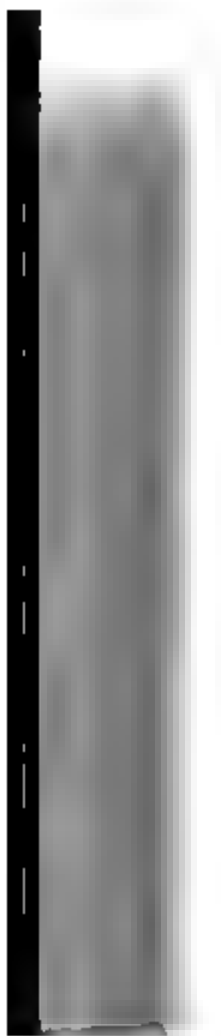
669 3 — l. welchen st. welchem

671 1 v. u. Anm. l. würde. st. würde,

672 10 v. u. l. es st. er



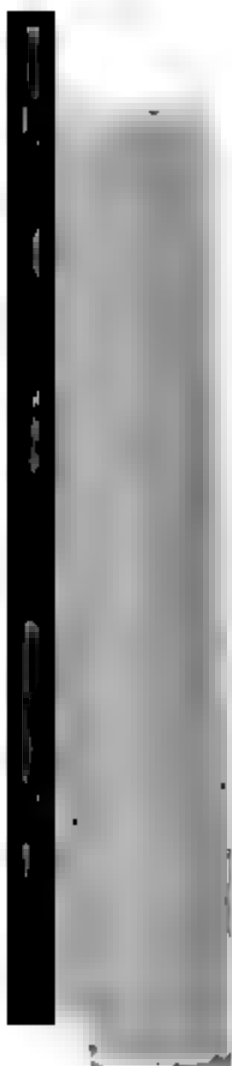
σταιός waren, wer kann dem von Gott geschaffenen Menschen diesen Geist absprechen? Man sollte denken, das natürlichste wäre, dem Verf. der Elem. dieselbe Vorstellung zuzuschreiben, die wir bei den Ebioniten des Epiphanius finden, mit deren Lehren er sonst übereinstimmt. Allein diese Uebereinstimmung hat auch wieder ihre Ausnahmen, und die Unterscheidung, die die Ebioniten wenigstens nach Epiphanius (a. a. O. 14. 16. 34.) ganz nach der Weise der Gnostiker zwischen dem natürlich erzeugten Jesus und dem von oben auf ihn herabgekommenen Christus machten, läßt sich bei unserm Schriftsteller nicht voraussetzen. Aber auch eine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria paßt in den Ideenkreis desselben schon deswegen nicht, da ein Schriftsteller, welcher hierin ganz übereinstimmend mit den Ebioniten des Epiphanius den David ganz besonders in die Reihe der Organe der weiblichen Prophetie setzte (s. oben S. 341.) auf die davidische Abkunft nicht viel gehalten haben kann, wie denn auch Hom. XVIII, 11. in Beziehung auf Matth. 11, 27. darüber geklagt wird, daß ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον (πατέρα). Mit dieser Annahme scheint mir aber ebenso entschieden, wie mit der Annahme einer natürlichen Geburt die Ansicht vom weiblichen Geschlecht, die oben S. 385. angeführte Stelle zu streiten, nach welcher eine fleischlose Natur nicht gesehen werden kann, und selbst Engel, wenn sie erscheinen, sich in Fleisch wandeln müssen. Eben diese Stelle macht mir daher am wahrscheinlichsten, daß der Verf. was er in ihr von den Engeln sagt, auch von seinem Propheten voraussetzte. Er erschien nicht durch Geburt, weder natürliche noch übernatürliche, aber auch nicht doletisch, sondern dadurch, daß das Substanzielle in ihm, der Geist Adams, sich in Fleisch verwandelte. Auch die Ebioniten dachten sich die Erscheinung Jesu als Engelserscheinung (Tert. De carne Christi c. 14. Quomodo videbitur [filius] angelum induisse? — Poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non item et Dei filium constituit Iesum, plane prophetis aliquomodo gloriosiore, ut ita in illo angelum fuisse edicat) nur dürfen wir die natürliche Geburt, die sie gleichwohl dabei angenommen haben sollen, unserm Verf. nicht zuschreiben. Was Credner a. a. O. gegen die Annahme einer übernatürlichen Geburt bemerkt hat, und was demnach auch von der so eben vorgetragenen Ansicht gelten muß, daß dieselbe Art der Erscheinung auch bei Moses und den Patriarchen, in welchen derselbe Geist Adams erschienen seyn sollte, angenommen werden müsse, scheint mir nun kein Gewicht mehr zu haben. Nicht nur kann eine solche Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Ansicht bei der sonstigen großen Differenz nicht auffallen, sondern es scheint mir vielmehr erst dadurch Zusammenhang in die ganze Vorstellung zu kommen. Denn aus welchem Grunde können die Ebioniten, deren Ansicht hierin der Verf. der Elem. ganz getheilt haben muß, alle Propheten von Josua an verwor-





1000

.







1501 - 1334

